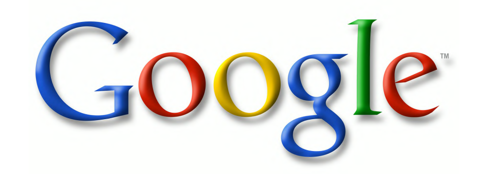
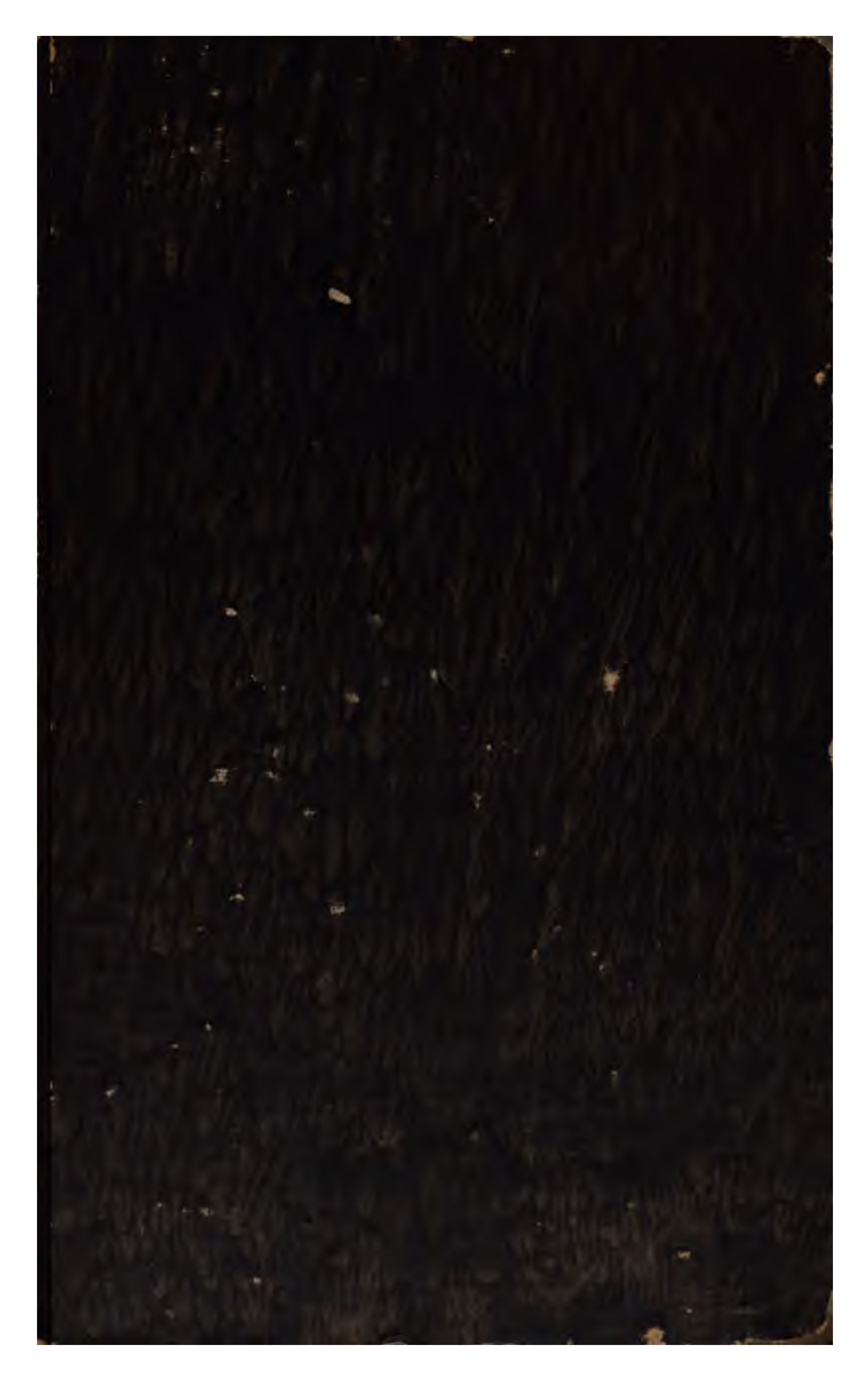








Die
Clementinen

nebst

den verwandten Schriften

und

der Ebionitismus,

ein Beitrag

zur

Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte

von

Adolph Schliemann,
Candidaten der Theologie in Rostock.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.

1844.



Dem
Herrn Pastor Lindenberg
in Lübeck.

Dem
Herrn Doctor der Rechte, Oberappellations- und Niedergerichtsprocurator
von der Hude
in Lübeck.

Dem
Herrn Consistorialrath, Professor
Dr. Neander
in Berlin.

Dem
Herrn Professor Dr. Krabbe
in Rostock.



Gestatten Sie mir, hochverehrte Herren, Ihnen eine Schrift darbringen zu dürfen, die Ihnen Allen, obwohl in verschiedener Weise angehört. Ihnen, innigst verehrte Herren, Herr Pastor Lindenberg, und Herr Doctor von der Hude, war ich schuldig, Rechenschaft abzulegen über die jahrelangen Studien, zu denen Ihre Güte allein mir die Mittel darbot; vergönnen Sie mir, die Frucht dieser Studien mit der Bezeugung der innigsten Hochachtung und Verehrung und eines tief empfundenen Dankes Ihnen zu überreichen.

In anderer Weise gehört Ihnen, meine hochverehrten, theuren Lehrer, Herr Consistorialrath Neander, und Herr Professor Krabbe, die Schrift an. Sie haben nicht allein durch Rath und That mich bei der Ausarbeitung derselben vielfach unterstützt, sondern Ihnen verdanke ich ganz besonders jene Anregung, die mich hingeführt hat, mit Liebe einzugehn auf die Geschichte der Kirche Christi, an der auch nach meinem Theile zu arbeiten, mein seligster Beruf sein wird. Gestatten sie mir, Ihnen für das, was sie mir in dieser, wie in vielen andern Hinsichten waren, in schlichten Worten den Dank eines vollen Herzens auszusprechen.

Insbesondere fühle ich mich bei dieser Gelegenheit gedrungen, Ihnen, innigst verehrter Lehrer, Herr Consistorialrath Neander, den heißen Dank zu bezeugen für das, was sie in einer von Gegensätzen zerrissenen Zeit auch mir gewesen sind. Ihnen verdanke ich vor Allen die Gestaltung meines innern Lebens, Ihrer Einwirkung die theologische Richtung, welche ich mit Gottes Gnade bis zum letzten Athemzuge freudig und entschieden bekennen werde, die Richtung, welche frei von Menschenknechtschaft jeder Art das göttliche Wort als alleinige Norm und Christum als den einigen Meister erkennt.

So nehmen Sie, hochverehrte Herren, die Schrift hin, die ich bei allen Mängeln doch mir bewußt bin mit ernstem Streben verfaßt zu haben, als schwaches Zeichen einer innigen Dankbarkeit und Verehrung.

Rostock, den 4ten November 1843.

Adolph Schliemann.

Vorrede.

Es hat mir immer als ein wenig würdiges und wissenschaftliches Verfahren erscheinen wollen, die Berechtigung für das Erscheinen einer Schrift von dem mehr oder minder großen Interesse, welches der behandelte Gegenstand in Anspruch nimmt, abhängig zu machen. Vielmehr glaube ich, daß eine jede Schrift, die einen Gegenstand, der überhaupt nur in irgend einer Hinsicht von wirklicher Bedeutung ist, von neuen Seiten beleuchtet und die Untersuchungen weiter fördert, ebenhiermit die Berechtigung zum Hervortreten in sich trägt. Wollen wir jedoch auch den Maaßstab der Bedeutung an die Berechtigung anlegen, so beurkundet, was die vorliegende Schrift betrifft, die allgemein anerkannte Wichtigkeit der Clementinen, wie die Dunkelheit, welche trotz den trefflichen Untersuchungen der neuern Zeit auf denselben ruht, und die durch nichts so sehr als die ins Unglaubliche gehende Verschiedenheit der Ansichten über dieselben bezeugt wird, genugsam, daß eine Monographie über die Clementinen von vielseitigem,

hohem Interesse ist. Ob aber, und in welchem Grade die vorliegende Schrift die Aufgabe, welche sie sich gestellt hat, die Entstehung der Clementinen nach allen Seiten hin ins Licht zu setzen, erfüllt, darüber steht dem Verfasser selbst natürlich kein Urtheil zu. Die Ueberzeugung jedoch, über manche Seiten ein neues Licht verbreitet und die Untersuchungen im Ganzen weiter gefördert zu haben, scheut er sich nicht, obwohl sich der vielfachen und höchst bedeutenden Mängel seiner Schrift wohl bewußt, offen auszusprechen.

Ein besonderes Bestreben des Verfassers ist gewesen, sich bei allen Untersuchungen, auf die er selbst geführt ist, des Zusammenhangs mit den früheren Bearbeitungen klar und deutlich bewußt zu werden und denselben in der Schrift darzulegen. Wie ihm fortwährend recht lebendig vorschwebte, daß man bei allen wissenschaftlichen Arbeiten nicht von vorn anzufangen, sondern sich im Zusammenhange mit den früheren zu erhalten habe, so ist er überall bemüht gewesen, diesen Zusammenhang in seiner Schrift hervortreten zu lassen. So ist denn der Behandlung aller schwierigen Partien eine kurze Geschichte der bisherigen Untersuchungen vorangeschickt, und der Standpunkt, auf welchem diese heutigen Tages stehen, dargelegt. In der That gewährt auch, ganz abgesehn von der Nothwendigkeit, seine Untersuchung als neues Glied an die Kette der voraufgegangenen zu knüpfen, das Studium der frühern Verhandlungen und Forschungen über den Gegenstand,

den man selbst einer neuen Bearbeitung unterwirft, einen gewöhnlich viel zu wenig beachteten Nutzen. Es steht dadurch in unserer Gewalt, mit der ganzen Kraft der frühern Jahrhunderte immer wieder aufs Neue an die Lösung schwieriger Probleme zu gehn und sie so einem endlichen Abschluß näher zu bringen. Daß der Verfasser dies nicht von seiner Schrift aussagen will, braucht wohl nicht erst bemerkt zu werden, er wollte vielmehr nur den Gesichtspunkt angeben, der ihn bei der Aufnahme einer so großen Masse von Litteratur leitete; übrigens ist er sich wohl bewußt, hierin häufig zu weit gegangen zu sein.

Leider mußten im letzten Abschnitt manche Untersuchungen theils in Rücksicht auf die Zeit, theils auf den Umfang des Werks, der schon lange die vorgesetzten Gränzen überschritt, wegfallen. Jedoch hofft der Verfasser Gelegenheit zu haben, sie an einem andern Ort aufnehmen zu können.

Noch bittet der Verfasser recht dringend, die hinten angezeigten, den Sinn störenden Druckfehler und sonstigen einzelnen Berichtigungen vor dem Lesen des Buchs berücksichtigen zu wollen. — Die Ungleichheit in der Schreibweise der zu Substantiven, wie der von Eigennamen gebildeten Adjectiva fällt dem Verfasser nicht zur Last, da diese von ihm ursprünglich alle klein geschrieben worden sind. — Wegen der Schwerfälligkeit und Breite der Sprache aber muß er die gütige Nachsicht der Leser in Anspruch nehmen.

Der Aufforderung der hochwürdigen theologischen Facultät zu Berlin in der Beurtheilung meiner Bearbeitung der im J. 1839 gestellten Preisaufgabe über die Clementinen, eine neue Ausgabe der Clementinen zu besorgen, werde ich, sobald die Zeit es mir verstattet, nachzukommen suchen.

So sei das Werk dem Gott befohlen, dessen Gnade dem oft Ermattenden die Kraft gegeben, es zu Ende zu führen!

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

Erstes Capitel.

Der Aufforderung der hochwürdigen theologischen Facultät zu Berlin in der Beurtheilung meiner Bearbeitung der im J. 1839 gestellten Preisaufgabe über die Clementinen, eine neue Ausgabe der Clementinen zu besorgen, werde ich, sobald die Zeit es mir verstattet, nachzukommen suchen.

So sei das Werk dem Gott befohlen, dessen Gnade dem oft Ermattenden die Kraft gegeben, es zu Ende zu führen!

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

Erstes Capitel.

Seite

Zweites Capitel.

Lehrbegriff der Clementinen.

Drittes Capitel.

Die den Clementinen verwandten Schriften.

Viertes Capitel.

Die Richtung der Clementinen. Der Ebionitismus nach seiner historischen und dogmatischen Seite. Tendenz der Clementinen. Zeit und Ort der Abfassung u. s. w.

Wichtigkeit und Bedeutung
der
Clementinen für die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte, wie für die neutestamentliche Einleitung. Nähere Bestimmung unserer Aufgabe. Eintheilung.

Je wichtiger die Kenntniß der ersten christlichen Jahrhunderte ist, desto größer muß bei der Spärlichkeit der uns aus dieser Zeit überkommenen Ueberreste die Bedeutung sein, welche den einzelnen uns erhaltenen Schriften zukommt. Müssen wir schon von dieser Seite aus betrachtet den Clementinen, einer erweislich dem zweiten Jahrhundert angehörenden, wahrscheinlich um die Mitte desselben verfaßten Schrift, eine nicht geringe Wichtigkeit beilegen, so wird diese noch bedeutend gesteigert, wenn wir in dem Verfasser einen Mann kennen lernen von einer mehr als gewöhnlichen Bildung, von einer umfassenden Kenntniß seiner Zeit mit allen ihren religiösen Richtungen und Bestrebungen, einen Mann, dessen Schrift uns mitten in die lebendige Bewegung jener durch den Gnosticismus in ihren innersten Tiefen aufgeregten Zeit hineinversetzt. Zwar heben auch die Clementinen nicht völlig die Dunkelheit, welche noch immer auf den Anfängen, der Fortentwicklung und den Verzweigungen des Gnosticismus ruht, dennoch zeugen sie von der Gährung, welche dieser hervorrief, von der Art und Weise seiner Bestrebung, von seinem weit verbreiteten Einfluß, dem sich selbst die nicht entziehen konnten, welche sich in ein Oppositionsverhältniß zu ihm setzten. Noch wichtiger aber sind die Clementinen für die Kenntniß der Richtung, aus welcher sie hervorgegangen sind, des Ebionitismus; nicht nur deshalb, weil sie die einzige

von einem Ebioniten selbst verfaßte Schrift sind und als solche uns eine bessere Kenntniß des Lehrbegriffs dieser Partei gewähren als die Berichte der Gegner, auf die wir sonst allein angewiesen wären, sondern hauptsächlich, weil sie uns eine von der gewöhnlichen verschiedene, eigenthümliche Gestaltung des Ebionitismus vorführen, die sich zwar ebenfalls in den Ebionitenbeschreibungen der Väter nachweisen läßt, dessenungeachtet aber ohne eine aus ihr selbst hervorgegangene Schrift schwerlich zur Anerkennung gekommen sein würde — eine Behauptung, welche die Geschichte der Untersuchungen über die Clementinen hinlänglich beweist.

Einen nicht unbedeutenden Platz nehmen die Clementinen ferner ein in der Reihe der apologetischen Schriften der ersten Jahrhunderte. Indem sich der Verfasser außer einer Widerlegung der Richtungen innerhalb des Christenthums, welche der seinigen entgegenstanden, auch die Bekämpfung der gegen dasselbe feindselig auftretenden heidnischen Denkweisen in ihren mannigfachen Gestaltungen zur Aufgabe gesetzt hat, führt er diese in einzelnen Personen vor, läßt sie ihre Ansichten vortragen, ihre Gründe entwickeln, und geht sodann genauer auf dieselben ein und zeigt sie in ihrer Nichtigkeit. So bestreitet er nicht allein das Heidenthum als Volksglauben, sondern auch von Seiten seiner allegorischen Deutung, seiner Richtung auf Magie und Astrologie, bekämpft den heidnischen Fatalismus und Casualismus und sucht allen diesen Richtungen gegenüber das Christenthum in seiner Wahrheit zu erweisen. Auf diese Weise lernen wir nicht allein die Gründe der Vertheidiger des Christenthums, sondern auch die Waffen derer kennen, welche dasselbe bestritten. Die Wichtigkeit, welche in dieser Hinsicht den Clementinen zukommt, ist noch lange nicht genügend beachtet worden. [1])

---

1) Hierauf hat zuerst aufmerksam gemacht Fabricius in seinem delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem rel. christ. asseruerunt. Hamburgi 1725. p. 40. seqq., sodann Mosheim in der Abhandlung de turbata etc. (siehe d. Litteratur) p. 170. In neueren Zeiten ist diese Seite der Clementinen fast ganz vernachlässigt worden. Nur Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Bd. II. Göttingen 1802. S. 73 ff., Tzschirner, Fall des Heidenthums (herausgegeben von Niedner, Leipzig 1829.) S. 356 ff. u. 380., und Möhler (Patrologie, her-

rische Interpretationsmethode festhielt [7]); und grade die Stellen des alten Testaments, in welchen die Allegoristen **nur** die allegorische Deutung für zulässig hielten, betrachtete unser Verfasser, weil er sie wörtlich erklärte, sie aber so mit seinen Ansichten unvereinbar waren, als verfälschte (vergl. Cap. II. §. 12. Anm. 5.).

Von noch größerer Bedeutung ist die eigenthümliche Christologie der Clementinen, welche bisher weder ihrer Beschaffenheit nach gehörig erkannt (vergl. Cap. II. §. 13.) noch in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der monarchianischen Ansichten genügend gewürdigt worden ist [8]).

Endlich ist noch hervorzuheben, daß die Clementinen eine wahre Fundgrube sind für die Kenntniß der Entstehung mancher falschen Ueberlieferungen in der ältesten Kirche. In vielen verschiedenen Recensionen weit in der Kirche verbreitet (vergl. Cap. III.), gaben sie, wie sie selbst vieles rein Erdichtete enthalten, vielfach den ersten Anstoß zur Verbreitung falscher Traditionen, die zum Theil längst als unwahr erkannt sind, zum Theil aber auch noch bis auf den heutigen Tag ihr Leben müh-

---

7) Auf die Wichtigkeit der Clementinen für die Geschichte der Hermeneutik haben zuerst aufmerksam gemacht Rosenmüller p. 101 seqq., Flügge S. 315 ff. ihrer in der Litteratur anzuführenden Schriften. Sodann Klausen in seiner Hermeneutik des neuen Testaments, übersetzt von Schmidt-Phiseldek, Leipzig 1841. S. 314 ff. und Redepenning in seinem Origenes, Thl. I. Bonn 1841. S. 296 ff.

8) Ich hoffe nächstens Gelegenheit zu haben, in einer besondern Abhandlung über die Entwicklungsgeschichte der Christologie bis zu den arianischen Streitigkeiten die Bedeutung der Clementinen und namentlich der Recognitionen in dieser Hinsicht ans Licht setzen zu können. Nur Andeutungen hierüber sind Cap. III. §. 9. enthalten. — Noch bemerke ich, daß die Clementinen auch zur Entscheidung der Frage nach der Zeit und der Veranlassung des Todes des Jacobus, des Bruders des Herrn, von Credner (Einleitung ins neue Testament, Thl. I. Halle 1836. S. 580 ff.) angezogen sind. Bekanntlich gibt es eine doppelte Relation hierüber, von Josephus einerseits, anderseits von Hegesipp; nach dem erstern ist das Jahr 63, nach dem letztern 69 sein Todesjahr. Unter den Gründen, welche Credner bestimmen, dem Hegesipp zu folgen, ist auch ein aus den Clementinen entnommener. Diese setzen nämlich voraus, daß Petrus vor Jacobus gestorben ist, was nur der Fall sein könnte, wenn Hegesipp Recht hätte. Credner'n stimmen bei Rothe a. a. O. S. 275 ff. und Kern in seinem Commentar zum Brief Jacobi, dagegen Neander, apostolisches Zeitalter, dritte Auflage, S. 501 ff.

früher bei denen reifen mußte, welche dasselbe bis zur Häresie einseitig hervortreten ließen — bei den Ebioniten — als in der katholischen Kirche.

Unläugbar werfen die Clementinen von dieser Seite aus Licht auf die Beurtheilung der ignatianischen Briefe; auch sind die hierarchischen Ideen beider Schriften schon von Rothe, Baur und Huther [4]) zusammengestellt worden. Nur ist der Unterschied wohl zu beachten, daß der Bischof in den Clementinen noch bestimmter über die Presbyter und Diakonen gestellt wird als in den genannten Briefen [5]), und die Einheit aller Particulargemeinden in den erstern auf persönliche Weise in einem Oberbischof repräsentirt erscheint (vgl. Cap. II. §. 18.), während in den letztern noch keine Spur von einer Unterordnung der Bischöfe unter einander sichtbar ist. Auch tritt die Entgegensetzung der Kleriker und Laien noch stärker in den Clementinen als in den ignatianischen Briefen hervor. Zu bemerken ist aber, daß der Ausdruck καθολικὴ ἐκκλησία sich in den Clementinen nicht findet [6]), dagegen in diesen Briefen vorkommt (ad Smyrn. c. 8.).

Noch in mehreren andern Beziehungen haben die Clementinen für die Kenntniß der ältesten Kirchen- und Dogmengeschichte eine große Bedeutung. Einmal gehören sie zu den Schriften, welche die montanistische Ekstasentheorie verwerfen, indem sie derselben gegenüber darauf dringen, daß der Prophet ein klares Bewußtsein von dem haben müsse, was er rede (vergl. Cap. II. §. 11.). Hiermit hing denn die Geltendmachung der grammatisch-historischen Auslegung zusammen, welche der Verfasser entschieden im Gegensatz gegen die weit verbreitete allego-

4) Betrachtung der wichtigsten Bedenken gegen die Aechtheit der ignatianischen Briefe, in Illgen's Zeitschrift, 1841. Heft IV. S. 26 ff.

5) Es kann hier nur von der kürzern der beiden Recensionen die Rede sein, die ohne Zweifel die zuverlässigere ist. Dem Versuch von Meier, der längern Recension, wenigstens in der Hauptsache, den Vorzug der Originalität vor der kürzern zu vindiciren, ist von Rothe eine gründliche Beleuchtung und Widerlegung zu Theil geworden.

6) Wenn Rothe dies behauptet, S. 491. und eine Stelle aus der clementinischen Epitome anführt, c. 145., so ist zu erinnern, daß diese in eine viel spätere Zeit fällt als die Clementinen (vergl. Cap. III. §. 10.).

rische Interpretationsmethode festhielt [7]); und grade die Stellen des alten Testaments, in welchen die Allegoristen nur die allegorische Deutung für zulässig hielten, betrachtete unser Verfasser, weil er sie wörtlich erklärte, sie aber so mit seinen Ansichten unvereinbar waren, als verfälschte (vergl. Cap. II. §. 12. Anm. 5.).

Von noch größerer Bedeutung ist die eigenthümliche Christologie der Clementinen, welche bisher weder ihrer Beschaffenheit nach gehörig erkannt (vergl. Cap. II. §. 13.) noch in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der monarchianischen Ansichten genügend gewürdigt worden ist [8]).

Endlich ist noch hervorzuheben, daß die Clementinen eine wahre Fundgrube sind für die Kenntniß der Entstehung mancher falschen Ueberlieferungen in der ältesten Kirche. In vielen verschiedenen Recensionen weit in der Kirche verbreitet (vergl. Cap. III.), gaben sie, wie sie selbst vieles rein Erdichtete enthalten, vielfach den ersten Anstoß zur Verbreitung falscher Traditionen, die zum Theil längst als unwahr erkannt sind, zum Theil aber auch noch bis auf den heutigen Tag ihr Leben müh-

7) Auf die Wichtigkeit der Clementinen für die Geschichte der Hermeneutik haben zuerst aufmerksam gemacht Rosenmüller p. 101 seqq., Flügge S. 315 ff. ihrer in der Litteratur anzuführenden Schriften. Sodann Klausen in seiner Hermeneutik des neuen Testaments, übersetzt von Schmidt-Phiseldek, Leipzig 1841. S. 314 ff. und Redepenning in seinem Origenes, Thl. I. Bonn 1841. S. 296 ff.

8) Ich hoffe nächstens Gelegenheit zu haben, in einer besondern Abhandlung über die Entwicklungsgeschichte der Christologie bis zu den arianischen Streitigkeiten die Bedeutung der Clementinen und namentlich der Recognitionen in dieser Hinsicht ans Licht setzen zu können. Nur Andeutungen hierüber sind Cap. III. §. 9. enthalten. — Noch bemerke ich, daß die Clementinen auch zur Entscheidung der Frage nach der Zeit und der Veranlassung des Todes des Jacobus, des Bruders des Herrn, von Credner (Einleitung ins neue Testament, Thl. I. Halle 1836. S. 580 ff.) angezogen sind. Bekanntlich gibt es eine doppelte Relation hierüber, von Josephus einerseits, anderseits von Hegesipp; nach dem erstern ist das Jahr 63, nach dem letztern 69 sein Todesjahr. Unter den Gründen, welche Credner bestimmen, dem Hegesipp zu folgen, ist auch ein aus den Clementinen entnommener. Diese setzen nämlich voraus, daß Petrus vor Jacobus gestorben ist, was nur der Fall sein könnte, wenn Hegesipp Recht hätte. Credner'n stimmen bei Rothe a. a. O. S. 275 ff. und Kern in seinem Commentar zum Brief Jacobi, dagegen Neander, apostolisches Zeitalter, dritte Auflage, S. 501 ff.

sam fortgeschleppt haben. In beiden Fällen muß der Nachweis ihrer Entstehung von großem Interesse sein. — Im Einzelnen werden wir hierauf Cap. I. §. 9. eingehn.

Nach allem diesen, was freilich hier nur angedeutet werden konnte, erhellt leicht, welche Ausbeute die Clementinen dem Kirchenhistoriker für die älteste Zeit des Christenthums gewähren. Ist in dieser Hinsicht die Bedeutung derselben noch nicht gehörig erkannt worden, so hat man diese in einer andern Beziehung häufig zu hoch angeschlagen. Es sind nämlich die Clementinen in den neuesten Zeiten vielfältig bei der Kritik und Erklärung des neuen Testaments zu Rathe gezogen worden.

I. Was die erstere anlangt, so hat insbesondere Credner nicht nur bei verschiedenen Lesarten in den Synoptikern die richtige durch die Vergleichung mit den in den Clementinen stehenden evangelischen Stellen auszumitteln gesucht [9]), sondern auch theilweise, wo Aussprüche Christi in den Clementinen abweichend von unsern Evangelien angeführt werden, in den erstern die ursprüngliche Gestalt derselben finden wollen [10]).

---

9) Matth. VI, 6. ist ἐν τῷ φανερῷ zu streichen nach h. III, 55. (vergl. Credner's Beiträge zur Einleitung, Band I. S. 309.). — Matth. XIII, 35. ist Ἠσαΐου beizubehalten nach h. XVIII, 15. (Beiträge S. 303.). — Luk. X, 24. ist καὶ βασιλεῖς zu streichen, als Worte, die aus dem Evangelium der Clementinen (h. III, 53.) in das Evangelium des Lukas hineingedrungen sind (Beiträge S. 312.).

10) Matth. V, 3. soll τῷ πνεύματι nicht wirklich von Jesus selbst herrühren nach Luk. VI, 20. und den Clementinen h. XV, 10. (vergl. Beiträge S. 307.; damit stimmt auch überein Schultheß theologische Annalen 1828. S. 282.). — Matth. V, 37., das Ursprüngliche soll sich finden im Brief Jacobi V, 12. und den Clementinen h. III, 55. XIX, 2. (Einleitung S. 608.). — Matth. VII, 9 — 11. Luk. XI, 11 — 13., die ursprüngliche Fassung der Worte Christi in h. III, 56. (Beiträge S. 320.). — Matth. VII, 15. h. XI, 35., die Fassung des Ausspruchs in den Homilien soll die ursprüngliche sein (Beiträge S. 310.). — Matth. XII, 41. 42. Luk. XI, 31. 32., soll ἐν τῇ κρίσει nicht von Christo selbst herrühren nach h. XI, 33. (Beiträge S. 313. Einleitung S. 199.). — Matth. XVI, 13. Luk. IX, 20. Markus VIII, 29., die Antwort des Petrus am richtigsten angegeben in den Homilien h. XVI, 18. (Beiträge S. 325., Einleitung S. 199.). — Matth. XIX, 16 — 18. Luk. XVIII, 18 ff. Markus X, 17 ff., in h. XVIII, 3. soll der Ausspruch Christi am reinsten vorliegen (Beiträge S. 321.). — Ebenso Matth. XXIII, 13. Luk. XI, 52. vergl. mit h. III,

Von noch größerer Bedeutung ist es, wenn man theilweise in die Untersuchung über die Verfasser der einzelnen neutestamentlichen Schriften die Clementinen hineingezogen hat. Es ist in der neuesten Zeit ziemlich allgemein anerkannt worden, daß der Hebräerbrief nicht von Paulus und der zweite petrinische Brief nicht von Petrus herrührt. Als Verfasser des ersten hat man häufig den römischen Clemens bezeichnet; hiergegen macht Credner geltend, daß die Clementinen den heidnischen Ursprung desselben voraussetzen, wogegen der Charakter jenes Briefs auf einen judenchristlichen Verfasser hinführe [11]; und wo der Verfasser des zweiten petrinischen Briefes zu suchen sei, bemüht sich derselbe Gelehrte durch theilweise Uebereinstimmung dieses Briefs mit den Clementinen nachzuweisen [12]. Ferner versuchte Kern in einer Abhandlung über den Jacobusbrief [13]) seine Ansicht von der Unächtheit desselben durch Vergleichung mit den «aus eben derjenigen judenchristlichen Richtung und Gemeinschaft, aus welcher, wiewohl früher, bald nach dem apostolischen Zeitalter der Brief Jacobi geschrieben zu sein scheint», hervorgegangenen Clementinen weiter zu begründen, hat jedoch diese Ansicht in seinem 1838 erschienenen Commentar über diesen Brief zurückgenommen. Endlich kommt hier noch Baur in Betracht, der seiner Ansicht, daß die Abfassung der Pastoralbriefe ins zweite Jahrhundert falle, weil die darin bestrittenen Irrlehrer Gnostiker und zwar Marcioniten seien, durch Vergleichung mit den — nach seiner Meinung gleichfalls gegen den Marcionitismus gerichteten — Clementinen einen größern Halt zu geben versuchte.

18. (Beiträge S. 317.). — Matth. XXIII, 25. soll das ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀδικίας die Erklärung des ursprünglichen ῥύπους sein, wie es sich findet h. XI, 29. (Beiträge S. 315. Einleitung S. 199.). — Wer freilich, wie Credner, der Ansicht ist, daß das getreueste Bild von dem Vortrage des Evangeliums durch die Apostel nächst der Apostelgeschichte die Clementinen geben (Einleitung S. 193.), der mag auch denselben hierin eine solche Bedeutung beilegen. Ich gestehe meines Theils, daß ich die Clementinen nicht so hoch stellen kann!

11) Einleitung S. 553.

12) Ebendaselbst S. 655 — 58.

13) Der Charakter und Ursprung des Briefes Jacobi (Tüb. Zeitschrift, 1835. Heft II. S. 1 — 135.).

II. Noch mehr hat man in der neuesten Zeit die Clementinen für die neutestamentliche Exegese auszubeuten versucht und zwar:

1) Für die Erklärung einzelner Stellen. — Unbedeutend ist es, wenn Credner [14]) die Erklärung der Worte *συνεκλεκτή* und *υἱός* (1 Petr. V, 13) von der Frau und dem Sohn des Petrus durch Berufung darauf, daß derselbe in den Clementinen von seiner Frau auf seinen Reisen begleitet erscheint, zu stützen sucht, da dasselbe schon aus 1 Corinth. IX, 5. zur Genüge erhellt. Von größerer Bedeutung dagegen ist Folgendes: Bekanntlich ist von den frühesten Zeiten an gestritten und noch immer ein ungelöstes Problem, ob der Jacobus, welcher im neuen Testament durch den Beinamen *ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* ausgezeichnet wird, ein eigentlicher Bruder des Herrn, oder identisch ist mit dem Sohn des Alphäus, einem Vetter Jesu, einem der zwölf Apostel. Auch in diese Untersuchung sind die Clementinen und zwar zuerst von Kern eingeführt worden. Kern [15]) suchte aus einer Stelle in denselben, h. XI, 35., wo Jacobus als *ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* bezeichnet wird, zu erweisen, daß der Verfasser diesen Jacobus nicht für einen eigentlichen Bruder Jesu gehalten habe, mithin, da man in der judenchristlichen Gemeinschaft, aus der die Clementinen hervorgegangen seien, zur Zeit ihrer Abfassung über diese Verhältnisse noch wohl unterrichtet gewesen sein müsse, wirklich Jacobus *ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* kein eigentlicher Bruder des Herrn, vielmehr der Apostel Jacobus, der Vetter Jesu, gewesen sei. Dagegen erklärte Credner [16]), daß dies «*λεχθείς*» nur auf Zweifel hinweise, welche zur Zeit der Abfassung der Clementinen über diese Verhältnisse obgewaltet hätten, und nur gesetzt sei, um zu zeigen, welcher Jacobus gemeint sei, wogegen Kern in seinem Commentar über den Brief Jacobi [17]) bemerklich macht, daß, welcher Jacobus gemeint sei, genugsam aus dem, was in

---

14) Einleitung, Theil I. S. 99.

15) In seiner schon angeführten Abhandlung über den Charakter und Ursprung des Briefs Jacobi. Vergl. S. 112 ff.

16) Einleitung, Theil I. S. 576.

17) Tübingen 1838. S. 18 ff.

der besprochenen Stelle sonst noch von Jacobus gesagt werde, erhelle (vergl. über diese Stelle den Lehrbegriff §. 14. Anm. 5.).

Daß die Clementinen auch über die Entstehung der christlichen Taufe Licht verbreiten, versichert uns Gfrörer. «Diese Ebioniten» (nämlich die, von denen die Clementinen ausgegangen sind), heißt es in seinem Jahrhundert des Heils [18], «haben am bündigsten die alten Ansichten und Schlüsse überliefert, aus welchen die christliche Taufe entstanden ist.» Es ist dies nach ihm die Ansicht von der dem Wasser gebührenden Verehrung, die sich auf Genes. I, 2. stützte. «Die übermäßige Verehrung des Wassers», heißt es a. a. O., «ging von den jüdischen Secten zu den Ebioniten über — — — aber nicht nur diese Uebertreibung, sondern auch der christliche Gebrauch der Taufe stammt aus den oben entwickelten Ansichten».

Im Sinne der Lehre unserer Clementinen von zwei Herrschern, Christo, dem Herrn der zukünftigen, und dem Teufel, dem Herrn dieser Welt — «den beiden Untergöttern», — wie sie Gfrörer auch nach der Lehre der Clementinen unrichtig benennt (vergl. Lehrbegriff §. 1. Anm. 26.) — will Gfrörer mehrere Stellen des neuen Testaments erklären. In eben demselben Sinn, meint er, werde der Teufel Evangel. Johann. XII, 31. XIV, 30. *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* und 2 Corinth. IV, 4. *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* genannt, in diesem Sinne sei auch Ephes. VI, 12. wie II, 2. 3. zu verstehn. «Die Monarchie des Höchsten», sagt Gfrörer, «ward freilich gerettet, indem man Gott über den Messias-Logos, wie über den Herrscher der jetzigen Welt erhob, aber nur dem Grundsatz und der Lehre nach. In der Wirklichkeit, d. h. für das Leben — — gab es zwei Grundwesen u. s. w.» Ebenso will Baur [19]) die bekannte Stelle 1 Timoth. II, 14.: *καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονε*, im Sinn der clementinischen Lehre, wonach Adam als völlig sündlos, Eva hingegen als das Princip des Irrthums und der Sünde erscheint, erklären [20]).

2) So hat man von verschiedenen Seiten die Clementi-

---

18) Theil II. Stuttgard 1838. S. 436.

19) Die sogenannten Pastoralbriefe u. s. w. S. 51.

20) Vergl. dagegen meine Erklärung dieser Stelle im mecklenburgischen Kirchenblatt, Jahrgang 1840. Heft XII.

nen zur Erklärung einzelner Stellen des neuen Testaments zu benutzen gesucht. Nicht weniger ist man auch a) bei den Untersuchungen über den Charakter, den einzelne neutestamentliche Schriften tragen, b) oder über die Beschaffenheit derer, an welche dieselben gerichtet sind, c) so wie derjenigen, welche in ihnen bestritten werden, häufig auf diese Schrift zurückgegangen.

a) In der erstern Hinsicht sind es besonders die synoptischen Evangelien und unter diesen vor allem das Evangelium des Matthäus, dessen eigenthümliche Richtung häufig als eine ebionitische bezeichnet, und bei dessen Erklärung man mithin geglaubt hat, die Clementinen zu Rathe ziehen zu können. Nicht allein muß die in der neuesten Zeit so beliebte Behauptung, daß schon das älteste Judenchristenthum Ebionitismus gewesen (vergl. Cap. IV. §. 2.), nothwendig zur Annahme des ebionitischen Charakters der Synoptiker hinführen, sondern es ist dies auch öfter ausdrücklich, z. B. von Lange [21]) und Gfrörer [22]) ausgesprochen worden. So hat denn Gfrörer namentlich über mehrere Stellen des Matthäusevangeliums durch das Zurückgehn auf die Clementinen neue Aufschlüsse geben wollen. Die Lehre der Clementinen von einem mehrmaligen Erscheinen der Sophia auf der Erde soll sich im ersten Capitel des Matthäus nur auf eine geistreichere Weise gewandt wiederfinden, indem die ebendaselbst angeführten 42 Ahnen Jesu Verkörperungen bedeuten, in welchen der Logos-Messias vom obersten Himmel auf die Erde herabgestiegen sei [23]). Der einfache Ausspruch Christi: «Er wird die Schaafe zu seiner rechten Seite stellen, die Böcke aber zu seiner linken», hat nach Gfrörer denselben tiefen mystischen Grund, aus welchem Christus in den Clementinen als der rechte, der Teufel als der linke Herrscher bezeichnet wird (Jahrhundert des Heils, Theil I. S. 12 ff.). Die Worte Christi

---

21) Lange, die Judenchristen, Ebioniten und Nicolaiten der apostolischen Zeit. Leipzig 1828. S. 51 ff.

22) Die heilige Sage, Theil II. Stuttgard 1838. S. 23. «der ebionitische Geist, welcher in sämmtlichen Synoptikern weht u. s. w.»

23) Das Jahrhundert des Heils, Theil II. Stuttgard 1838. S. 427 ff. — Die heilige Sage, Theil II. S. 8 ff.

Matth. X, 5. sind ihm von einer ebionitischen Richtung untergelegt u. s. w. So geben nach Credner [24]) die Clementinen zu dem Ausspruch Christi im Evangel. Matth. XI, 28.: *δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι κ. τ. λ.*, die richtige Erklärung in den Worten: *τουτέστιν, οἱ τὴν ἀλήθειαν ζητοῦντες καὶ μὴ εὑρίσκοντες αὐτήν*, h. III, 52. Mehr Ebionitisches und den Clementinen Verwandtes als im Matthäus findet dagegen Strauß [25]) im Evangelium Lukas. Die Makarismen bei Lukas haben nach ihm einen ganz andern Sinn als bei Matthäus, die des Lukas seien im ebionitischen Geist gemacht und eben so zu verstehen, als in den Clementinen gelehrt werde, daß, wer in dieser Welt sein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, wer aber auf irdischen Besitz verzichte, sich dadurch himmlische Schätze erwerbe (h. XV, 7.). Eben dasselbe gelte von den auf die Makarismen folgenden *οὐαί*, wie von der Parabel vom reichen Mann, in welcher eben so, wie in den Clementinen, nicht das in diesem Leben gethane Gute und verübte Böse, sondern das hier erlittene Uebel und genossene Gute der Maßstab bei der künftigen Vergeltung sei. Dieselben ebionitischen Vorstellungen finden sich nach Strauß auch Luk. XVIII, 18 ff. Markus X, 17 ff. und Matth. XIX, 16 ff. Auch die Vorstellungen der Clementinen über die Dämonen zieht Strauß zur Erklärung mehrerer neutestamentlichen Stellen herbei und stellt die Erzählung Matth. VIII, 28 ff. Mark. V, 1 ff. Luk. VIII, 26 ff., nach welcher die Dämonen in eine Heerde von Schweinen fahren, mit den Ansichten der Clementinen: ohne leibliche Hülle zu sein, macht den bösen Geistern Qual, weil sie ohne Leib die sinnliche Lust nicht befriedigen können, zusammen [26]). — Selbst eine Verwandschaft der johanneischen Schriften mit den Clementinen haben Schultheß und Credner zu entdecken gewußt. Dem erstern zufolge tritt im johanneischen Evangelium dieselbe Richtung hervor, wie in den Clementinen — die ebionitische [27]). Der letztere findet die clementinische Lehre, daß das Christenthum

---

24) Beiträge S. 304.

25) Leben Jesu, Band I. zweite Auflage, Tübingen 1837. S. 642 ff. u. 672.

26) Leben Jesu, Band II. dritte Auflage, S. 15 ff.

27) Vergl. die Litteratur, Anm. 44.

nur eine Wiederherstellung der ursprünglichen Religion sei, im ersten johanneischen Briefe c. II. v. 7. u. 8., da aus der Anwendung der Logoslehre auf Christum nothwendig folge, daß seine Lehre von jener höhern Belehrung, mit welcher der Logos nach der Schöpfung der Welt den ersten Menschen ausgerüstet habe, nicht verschieden sein könne [28]).

Auch der Brief Jacobi ist öfter mit den Clementinen zusammengestellt, ohne daß jedoch die Verschiedenheit beider Schriften verkannt ist. Credner (Einleit. S. 608.) macht auf die vielfachen Berührungspunkte aufmerksam, eben so Kern in seinem Commentar über diesen Brief [29]), und Strauß (a. a. O. I. S. 643.) stellt auch Jacob. V, 1 ff. mit der clementinischen Entgegensetzung des αἰὼν οὗτος καὶ μέλλων zusammen.

b) Den innern Zustand der römischen Gemeinde zur Zeit, als Paulus seinen Brief an dieselbe schrieb, kennen zu lernen, hat Baur die nach seiner Ansicht zu Rom entstandenen Clementinen angezogen [30]). Wie aus dem Römerbriefe selbst und aus spätern Erzeugnissen dieser Gemeinde hervorgehe, sei die ebionitische Richtung von Anfang an, namentlich auch zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs dort vorherrschend gewesen und habe erst späterhin mehr verdrängt werden können. So glaubt er denn «bei dem unsichern Hin- und Herrathen über die ἀσθενοῦντες (Röm. c. XIV.) sich vor allem über den judaisirenden Charakter der römischen Gemeinde auf historischem Wege genauer verständigen» und so die Clementinen heranziehen zu müssen, und erklärt den Ausdruck, indem er sich hierfür auf die genannte Schrift beruft, von einer asketischen Richtung, welche den Fleischgenuß als etwas Sündhaftes verworfen habe; so meint er, daß die Worte Röm. XIII, 1.: πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω, gegen solche gerichtet seien, welche die obrigkeitliche Gewalt nicht in einem bestimmten einzelnen Fall, sondern schlechthin als ungöttlich ansahen und die gegenwärtige Welt mit allen irdischen Gewalten im Gegensatz

---

28) Einleitung S. 681 ff.

29) Ueber seine frühere Abhandlung über denselben siehe oben Anm. 12.

30) Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, Tüb. Zeitschrift 1836. Heft III.

gegen die Zukunft als das Reich des Teufels betrachteten, wie sich eine solche Betrachtungsweise in den Clementinen finde.

c) Endlich ist man auch bei den Untersuchungen über den Charakter der einzelnen Irrlehrer, deren im neuen Testament Erwähnung geschieht, auf die Clementinen zurückgegangen. Seiner eigenthümlichen Ansicht über die Christuspartei [31]), nach welcher dieselbe diejenigen unter den Petrinern bezeichnet[32]), welche weiter als diese gingen und die unmittelbare äußerliche Verbindung mit Christo als nothwendiges Erforderniß der apostolischen Würde ansahen, daher Paulus nicht als Apostel anerkennen konnten, sucht Baur durch Anziehung der Clementinen größern Halt zu geben; aber auch Dähne [33]) geht zur Begründung seiner ebenfalls eigenthümlichen Ansicht über diese Partei auf die Clementinen zurück. — Die Zweifel an der Auferstehung in derselben Gemeinde leitet Credner [34]) aus denselben (dualistischen) Ansichten ab, welche in den Clementinen der Annahme einer Auferstehung des Fleisches entgegenstanden: eben so stellt er die Irrlehrer im Briefe an Titus und an die Colosser mit den theosophischen Ebioniten der Clementinen zusammen.

Kaum brauche ich bemerklich zu machen, daß man in dem Meisten, was man aus den Clementinen für die neutestamentliche Kritik und Exegese hat ableiten wollen, viel zu weit gegangen ist, und daß sich nur sehr Weniges bei einer besonnenen Prüfung [35]) als haltbar erweisen möchte. Stellen wir aber damit überhaupt die Bedeutung unserer Schrift für die neutestamentliche Einleitung und Exegese in Abrede? Keineswegs. In wie fern ihr eine solche zukommt, ist jetzt nachzuweisen.

Daß im neuen Testament verschiedene Lehrtypen vorliegen, ist Thatsache. Die, welche dies zu Gunsten einer einseitigen

---

31) Die Christuspartei in Corinth, Tüb. Zeitschrift 1831. Heft IV.; vergl. dazu seine weitern Bemerkungen, Tüb. Zeitschrift 1836. Heft IV.

32) Nach der in den weitern Bemerkungen gemachten Modification.

33) Die Christuspartei in der apostolischen Kirche zu Corinth, Halle 1841. Nach diesem Gelehrten wollte diese Partei das ächte Christenthum vermöge ihres eigenen, in inniger Verbindung mit Christo vor andern erleuchteten Geistes aus seiner apostolischen Hülle lösen und rein darstellen; vergl. S. 49.

34) Einleitung S. 364.

35) Ich werde diese einer besondern Abhandlung vorbehalten.

Dogmatik läugnen, verkennen eben so sehr als diejenigen, welche hieraus einen Einwand gegen das normale Ansehn der Schrift hernehmen wollen, daß das eben ein eigenthümlicher Vorzug der christlichen Wahrheit ist, sich in einer Mannigfaltigkeit der Form offenbaren zu können, daß grade diese Verschiedenheit der Betrachtungsweisen der christlichen Glaubenslehre jene ihr eigenthümliche Festigkeit und Vollständigkeit verleiht [36]). Allein die Richtungen, welche in voller Reinheit in den neutestamentlichen Schriften vorliegen, traten in der Folge mehr und mehr einseitig auf, schlossen sich gegen die übrigen ab und bildeten sich zum Theil zu Häresien aus. So tritt die judenchristliche Anschauungsweise, welche sich ungetrübt und verklärt in einzelnen neutestamentlichen Schriften, z. B. dem Brief Jacobi, dem Evangelium Matthäi findet, im Ebionitismus einseitig, getrübt und verunreinigt hervor. Sind nun aber die Clementinen ein ebionitisches Product, ja das einzige, was auf uns gekommen ist, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Vergleichung derselben mit solchen Schriften des neuen Testaments, in welchen die judenchristliche Richtung vertreten wird, sehr wohl dazu dienen kann, Licht über die letztern zu verbreiten und ihren judenchristlichen Charakter ebensowohl, als den ungeheuren Abstand zwischen ihnen und den spätern, ursprünglich aus derselben Richtung hervorgegangenen Erzeugnissen aufzudecken. So verbindet sich mit dem historischen Interesse, welches eine solche Vergleichung hat, zugleich ein apologetisches.

Dies ist eine Seite, von welcher aus die Vergleichung der Clementinen mit den neutestamentlichen Schriften über diese Aufschluß zu geben vermag; eine andere ergibt sich bei folgender Betrachtung.

---

36) Ich führe hier die herrlichen Worte von Nitzsch an (theolog. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Jahrgang 1822. Heft III. S. 68.). In Bezug auf die verschiedenen apostolischen Lehrtypen wird hier gesagt: «Sie ignoriren, heißt zu Gunsten einer einseitigen Dogmatik jene Vollständigkeit und Festigkeit aufgeben, die mit ihnen, als gleich wesentlichen, einander ergänzenden Betrachtungsweisen der christlichen Glaubenslehre verliehen ist, eben das gering schätzen, worin die biblische Glaubenslehre ihre stille Erhabenheit über alle streitenden Systeme behauptet.»

Schon zur Zeit der Apostel traten Irrlehrer auf, die als Vorläufer der Richtung, wie sie in den Clementinen ausgebildet vorliegt, zu betrachten sind. Wenn nun aber eine ausgebildete Erscheinung über die ersten Anfänge derselben Aufschluß zu geben vermag, so muß auch die Kenntniß der ebionitischen Clementinen auf die ersten Anfänge dieser Richtung Licht werfen, wodurch denn das Verständniß der neutestamentlichen Schriften, in welchen auf diese Rücksicht genommen wird, natürlich gefördert werden muß.

Endlich dienen auch die evangelischen Anführungen der Clementinen dazu, die Kenntniß des Evangeliums der Ebioniten, wenigstens einer Art derselben, zu fördern. Die Bedeutung der apokryphischen Evangelien aber für die Kritik und Exegese des neuen Testaments ist in der neuesten Zeit allgemeiner, wiewohl gewiß noch immer nicht genügend anerkannt worden [37].

Ich wiederhole noch einmal, daß alles, was über die Bedeutung und Wichtigkeit der Clementinen gesagt worden ist, dieselbe nur im Allgemeinen erörtern konnte, daß die Ausführung den besondern Disciplinen, in welche das Einzelne hineinschlägt, vorbehalten bleiben muß; Manches wird in der Folge noch genauer zur Sprache kommen müssen. Welche Wichtigkeit den Clementinen zukommt, erhellt aus dem Gesagten, was leicht noch durch manches Andere vermehrt werden könnte, zur Genüge, so daß das Urtheil Mosheims als ein vollkommen berechtigtes erscheint: **Praestantissimum hoc est veteris aevi monumentum ab homine licet conscriptum fallaci, cujus ope non pauca possunt in historia christiana illustrari, multarumque sententiarum et consuetudinum origines erui.**

Wenn wir also alle diese hervorgehobenen Beziehungen nicht weiter verfolgen können, so haben wir jetzt bestimmt unsere Aufgabe anzugeben, und den Kreis für die nachfolgenden

37) Es ist neuerdings eine eigene Abhandlung hierüber erschienen, die wenig bekannt zu sein scheint: **Arens, de evangeliorum apocryphorum in canonicis usu historico, critico, exegetico. Gottingae 1835.** (eine Preisschrift). —

Untersuchungen zu ziehn. Die Entstehung der Clementinen nach allen Seiten hin ins Licht zu setzen, d. h. die Richtung, aus der sie hervorgegangen sind, die Zeit und den Ort ihrer Abfassung, ihre Tendenz, die Verhältnisse, unter denen sie entstanden, auszumitteln, das ist die Aufgabe, deren Lösung wir in dem Folgenden anstreben. Hierzu ist zunächst ein Eingehn auf die Clementinen nach ihrer innern Seite hin nothwendig, d. h. ihr Lehrbegriff ist genau zu erörtern. Allein wie dies nicht wohl möglich ist, ohne vorher ihre äußere Seite beleuchtet zu haben, die Beschaffenheit des Textes, ihren geschichtlichen Inhalt, ihre Glaubwürdigkeit, ihre Anlage u. s. w., so hat der erste Abschnitt es mit diesen Untersuchungen zu thun, an den sich dann der zweite anschließt, welcher den Lehrbegriff der Clementinen auseinandersetzt. Der dritte Abschnitt handelt von den einzelnen Ueberarbeitungen, welche sie erfahren haben. Insofern als hier gezeigt werden wird, daß die Clementinen keine Ueberarbeitung einer andern, sondern eine durchaus selbstständige Schrift sind, könnte es den Anschein haben, als ob diese Untersuchungen eigentlich zum ersten Abschnitt gehörten, und da dieser im letzten §. vom Ansehn und von der Geltung der Clementinen in der ältesten Kirche handelt, so würde sich unmittelbar hieran die Erörterung über ihre verschiedenen Ueberarbeitungen wohl anschließen können. Dennoch habe ich es vorgezogen, diesen Untersuchungen ein besonderes Capitel zu widmen, weil nicht sowohl die Clementinen, als die Ueberarbeitungen selbst entschieden in den Vordergrund treten, sie aber erst nach der Darstellung des Lehrbegriffs folgen zu lassen, weil eine genaue Bekanntschaft mit diesem bei denselben vorausgesetzt wird. — Erst nach diesen Untersuchungen sind wir in den Stand gesetzt, uns — im vierten Capitel — zur Beantwortung der Frage nach der Richtung der Clementinen zu wenden. Wie aber hierzu ein genaueres Eingehen auf die Richtung selbst, aus der sie nach unserer Ansicht entstanden sind, erforderlich ist, so haben wir zuvor den Ebionitismus nach seiner äußern (geschichtlichen) und innern (dogmatischen) Seite zu betrachten, ehe wir die Clementinen als ein ebionitisches Product erweisen können. Hieran schließen sich denn die übrigen Untersuchungen an

über die Zeit und den Ort der Abfassung, die Verhältnisse, unter denen sie entstanden u. s. w. [38]).

Dem Ganzen schicken wir eine Geschichte der bisherigen Untersuchungen voran. Nur auf die verschiedenen Beantwortungen der Frage nach der Richtung der Clementinen können wir hier Rücksicht nehmen, da diese Frage nicht allein die bei weitem wichtigste — mit ihrer Beantwortung hängt die der übrigen eng zusammen —, sondern auch diejenige ist, bei der sich fast ausschließlich bedeutende Differenzen geltend gemacht haben. Hiermit ist, wie sich ergeben wird nothwendiger Weise, eine Geschichte der Untersuchungen über den Ebionitismus verbunden.

Geschichte
der bisherigen Untersuchungen über die Clementinen.

Die Geschichte der Untersuchungen über die Clementinen hängt eng mit der Geschichte zusammen, welche die Auffassung des Ebionitismus erfahren hat. Fast immer ist das Urtheil über die Clementinen entweder von der Fassung des Ebionitismus abhängig gewesen, oder hat auf diese bestimmend eingewirkt. Der Grund ist, daß die dogmatische Eigenthümlichkeit der Clementinen, — wie wir dies späterhin (Cap. IV.) darthun werden und jetzt des Verständnisses halber vorwegnehmen — eine merkwürdige Uebereinstimmung mit der Ebionitenbeschreibung des Epiphanius darbietet, während diese einen durchaus andern Charakter als die der frühern Väter an sich trägt [1]). Mithin mußte

---

38) Weil auf die Ueberarbeitungen der Clementinen und den Ebionitismus ausführlicher eingegangen wird, als es zum Verständniß der Clementinen erforderlich wäre, so habe ich gleich den Titel so stellen zu müssen geglaubt: «Die Clementinen mit ihren verschiedenen Ueberarbeitungen und der Ebionitismus.»

1) Zum Verständniß des Folgenden dürfte es nothwendig sein, hier kurz den Unterschied der Ebionitenbeschreibung des Epiphanius von der der frühern Väter anzugeben. Nach den letztern (Irenäus, Tertullian u. a.) lehren die Ebioniten: Jesus ist ein bloßer Mensch, auf naturgemäße Weise entstanden, mit dem sich erst bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden hat. Wie er selbst erklärt, gekommen zu sein, nicht das Gesetz aufzulö-

von der Fassung des Ebionitismus, d. h. von der verschiedenen Stellung, in welche man sich zur Ebionitenbeschreibung des Epiphanius und der frühern Väter setzte, das Urtheil über die Clementinen abhängen; billigte man die Beschreibung des Epiphanius, so mußte man die Clementinen für ein ebionitisches Erzeugniß erklären, verwarf man sie, so mußte man sich folgerecht nach einer andern Richtung umsehn, aus der unsere Schrift hervorgegangen sein könnte. Umgekehrt konnte aber ein sorgfältiges Studium der Clementinen begreiflicher Weise auch auf die Fassung des Ebionitismus einwirken.

Zur Zeit, als die Clementinen zuerst bekannt wurden (im Jahr 1672), lagen die Untersuchungen über den Ebionitismus noch in ihren ersten Anfängen. Wenn die Auffassung desselben hauptsächlich von der Stellung abhing, welche man zur Ebionitenbeschreibung des Epiphanius und derjenigen der frühern Väter einnahm, so bezeichnet die Nichtbeachtung ihrer Differenz das Eigenthümliche der ersten Periode dieser Untersuchungen, welche bis in die ersten De-

sen, sondern zu erfüllen, so ist die Beobachtung des ganzen Gesetzes, insbesondere auch die Beschneidung für einen jeden Christen unerläßlich, und eben deshalb ist Paulus ein falscher Apostel. Dagegen tragen die Ebioniten des Epiphanius ein ganz anderes, ein unverkennbar mehr gnostisches Gepräge. Die ächt mosaische Religion, lehren diese, ist von der alttestamentlichen ganz verschieden, da nicht nur die Propheten des alten Test. Propheten des Irrthums gewesen sind, sondern auch der Pentateuch seine jetzige Gestalt erst durch mancherlei Verfälschungen erhalten hat. Dagegen ist die erstere identisch mit dem Christenthum, da in Adam, den Patriarchen, Moses und Jesus ein und derselbe göttliche Geist erschienen ist. Demnach ist Christus nur Wiederhersteller der Urreligion, — er ist Herr des künftigen Reichs, wie der Teufel des jetzigen, weshalb eine streng asketische Lebensweise, namentlich auch die Enthaltung von allem Fleisch nothwendig ist u. s. w. — Der Kürze wegen werden wir in der Folge die Ebioniten der frühern Väter die vulgairen, diejenigen des Epiphanius die gnostisirenden nennen.

Von beiden Arten sind die Nazaräer verschieden, und wenn man diese häufig unter dem Ebionitennamen mitbegriffen hat, so bemerke ich hier ein für alle Mal, daß ich die Bezeichnung «Ebioniten» nie in dieser weitern Bedeutung nehme. Wo es sich also in der Folge von der Anerkennung mehrerer Arten von Ebioniten, oder nur Einer Art handelt, wird von den Nazaräern ganz abgesehn. Die Rechtfertigung in Cap. IV.

cennien des 18ten Jahrhunderts hinaufreicht [2]). Diese Verschiedenheit konnte um so leichter übersehen werden, als nicht allein in der Beschreibung der frühern Väter einzelne Züge vorkommen, welche an die Ebioniten des Epiphanius erinnern, sondern auch Epiphanius Manches in seine Beschreibung aufgenommen hat, was mit dem Gemälde seiner Ebioniten in Widerspruch steht und auf die frühern Schilderungen zurückweiset [3]). Nehmen wir noch hinzu, daß bei aller Verschiedenheit der von den frühern Vätern und von Epiphanius geschilderten Ebioniten — der vulgairen und gnostischen — doch ein beiden Arten gemeinsamer Boden vorhanden ist [4]), so wird erklärlich, wie diese Verschiedenheit lange Zeit hindurch unbeachtet bleiben konnte. — Das gewöhnliche Verfahren war demnach, die von den frühern Vätern angegebenen Unterscheidungslehren mit der Beschreibung des Epiphanius zusammenzustellen, woraus denn natürlich zum Theil — denn man konnte auch von jeder der verschiedenen Schilderungen etwas abziehn — ein Monstrum werden mußte, was an die Schilderung des Horaz erinnert:

> Humano capiti cervicem pictor equinam
> Jungere si velit et varias inducere plumas
> Undique collatis membris etc.

Die Läugnung der übernatürlichen Geburt und höhern Würde Christi wurde neben der Behauptung, daß in Jesu ein höherer Geist, höher als alle Engel, der Herr des künftigen Reichs erschienen sei [5]), die Hervorhebung der absoluten Nothwendigkeit

---

2) Ich brauche wohl kaum zu bemerken, daß dies nur im Allgemeinen gelten kann. Wie es immer Männer gibt, die ihre Zeit überragen, andere dagegen, die mit ihrem ganzen Sein einer frühern, verschollenen Zeit angehören, so liegt mir die Behauptung fern, daß nicht Einzelne in jener Zeit die angegebene Differenz wohl erkannten (von diesen weiterhin), wie auch nach jener Zeit Manche noch auf dem Standpunkt der Untersuchungen über den Ebionitismus im 17ten Jahrh. stehen.

3) Vergl. Cap. IV.

4) Was wir späterhin (Cap. IV.) zeigen werden.

5) Zwar stellt auch Epiphanius die Läugnung der übernatürlichen Entstehung Jesu neben jener andern Behauptung, daß in ihm ein höherer, himmlischer Geist, der Herr des künftigen Reichs erschienen sei, als Lehre der Ebioniten hin. Allein dies ist grade eine von den Stellen, worin sich jene oben bemerkte Vermischung beider Arten von Ebioniten, der von ihm geschilder-

der Beobachtung des ganzen, auch des Ceremonialgesetzes, der Beschneidung u. s. w. neben der Verwerfung des alten Test. mit Ausnahme eines vielfach beschnittenen Pentateuchs, und wohl gar noch die Annahme eines fleischlichen Chiliasmus neben der Behauptung, daß die sichtbare Welt der Herrschaft des Teufels unterworfen sei, als Lehre der Ebioniten angegeben, ohne daß man einsah, daß unmöglich alle diese Behauptungen derselben Partei angehört haben können [6]. Nur verhältnißmäßig We-

ten, der gnostischen, und der andern Art, der vulgairen, kund gibt, wie denn auch deutliche Winke von ihm zeigen, daß seine Ebioniten keineswegs die übernatürliche Entstehung Christi in Abrede stellten. Das Genauere Cap. IV.

6) Die Mehrzahl der gleich anzuführenden Männer beschreiben die gnostischen Ebioniten, verweben aber in ihre Darstellung die eine oder andere Notiz, die nur auf die vulgairen paßt, andere halten sich mehr an die vulgairen Ebioniten der frühern Väter, bürden diesen aber Einzelnes auf, was nur von jener andern Art gilt. Allen diesen ist eine Vermischung beider Arten von Ebioniten gemeinsam, wenigen freilich in der Weise, daß sie, wie Cozza, sechszehn häretische Lehren zu entdecken verstehen. — In der angegebenen Weise ist die Ebionitenbeschreibung des Baronius (annales eccles., tom. I. Romae 1588, nach der Ausgabe Venetiis 1708. p. 568 seqq. ad ann. dom. LXXIV. §. 11. 12.), Petreus (catalogus haereticorum, Coloniae 1629. p. 61 seq.), Sandius (nucleus histor. eccles., editio II. Coloniae 1676. p. 63 seqq.), Dodwell (dissertationes in Irenaeum, Oxoniae 1689. diss. VI. p. 441—45.), Rich. Simon (histoire critique du texte du nouveau testament, Rotterdam 1689. cap. VIII. p. 88 seqq. besonders p. 91.), Ittig (de haeresiarchis aevi apostolici, Lipsiae 1690. p. 61—67.), Fleury (histoire écclésiastique, tome I. Paris 1691. nach der deutschen Uebersetzung Theil I. Frankfurt u. Leipzig 1752. S. 271 ff.), Colberg (de origine et progressu haeresium, Nivemonti 1694. p. 27—30.), Tillemont (mémoires pour servir à l'histoire écclésiastique, tome II. partie I. Bruxelles 1695. p. 194 seqq.), Kortholt (historia eccles. novi test., Lipsiae 1697. p. 25 seqq.), Natalis Alexander (historia eccles. veteris novique test., tom. III. Parisiis 1699. p. 24 seq.), Spanheim (historia eccles. in seinen opp. tom. I. Lugduni Batavorum 1701. p. 577 seqq. Er folgt ganz den frühern Beschreibungen und läßt sich nur in so fern eine Vermischung zu Schulden kommen, als er aus dem Epiphanius die Notiz entnimmt, die Ebioniten hätten sich des Fleischgenusses enthalten, was sicher allein von den theosophisch-asketischen, nicht von den Ebioniten der frühern Väter gilt. Anders urtheilt Spanheim freilich in der Schrift: introductio ad historiam sacram

nige folgten allein den frühern Vätern [7]), thaten dies aber so wenig mit dem Bewußtsein, daß die Ebionitenbeschreibung des Epiphanius einen ganz andern Charakter trage, daß sie zum Theil noch ausdrücklich auf dieselbe verwiesen [8]).

Bei dieser Auffassung des Ebionitismus war es ganz natürlich, daß die Clementinen, deren Lehrbegriff, wie oben bemerkt, mit der Beschreibung des Epiphanius zusammenstimmt, als ein ebionitisches Product galten. Diese schon vom ersten Herausgeber — Coteleriu8 [9]) — ausgesprochene Ansicht erhielt sich bis auf Mosheim in fast ausschließlicher Geltung [10]), und

---

utriusque test., ed. nova, Francofurti et Lipsiae 1698. p. 83.), Cozza (commentarii in librum Augustini de haeresibus, tom. I. Romae 1707. p. 253—267.), Germon (de veteribus haereticis eccles. codd. corruptoribus, Parisiis 1713. p. 65—74.), Heinsius (Kirchenhistorie, Theil I. Jena 1724. S. 142—47.), Buddeus (ecclesia apostolica, Jenae 1729. p. 487—542. Aus der Beschreibung des Epiphanius entnimmt er nur die Nachricht, daß die Ebioniten die Propheten des alten Test. verworfen hätten [was von den gnostischen allein gilt], im Uebrigen beschreibt er nur die vulgaire Classe), Schurzfleisch (historia eccles. opera et studio Wageneri, Vitebergae 1744. p. 69.), J. G. Walch (historia eccles. novi test., Jenae 1744. p. 505 seqq.).

7) Es sind dies die Magdeburger Centuriatoren (centuria I. lib. II. c. V. p. 483 seqq. nach der Baseler Ausgabe ohne Jahreszahl), Calov (systema locor. theol., tom. III. Vitebergae 1659. p. 244 seqq., besonders tom. V. Vitebergae 1677. p. 338—45.), Curcelläus (institut. rel. christ., lib. VII. c. 10. in seinen opp. theolog. Amstelodami 1675. p. 471., vergl. auch p. 958.), Forbesius a Corse (instructiones historico-theologicae, Genevae 1680. lib. IV. c. VI. §. 3. p. 188. u. c. XIV. §. 1. p. 201.), Horn (histor. eccles., Lugduni Batav. 1687. p. 131 seqq.), Schmid (compendium histor. eccles., Helmstadii 1704. p. 33.), Pfaff (institut. histor. eccles., Tubingae 1721. p. 20 seqq.).

8) Wie z. B. Calov l. l. tom. V. p. 343.

9) Et vero quae damus Clementina, sagt Coteleriu8 in seinem judicium de Clementinis — licet nugis, licet erroribus scateant, a semichristiana philosophia et haeresi praecipue ebionitica profectis, non sine fructu tamen legentur etc.

10) So Du-Pin (nouvelle bibliothèque des auteurs écclésiastiques, tome I. Paris 1693. p. 81.), Tillemont (mémoires pour servir à l'histoire écclésiastique des six premiers siècles, tome II. partie I. Bruxelles 1695. p. 295.), Millius in den Prolegomenen

die abweichenden Meinungen von Montfauçon und Clericus, von denen der erstere [11]) sie einem Gliede der katholischen Kirche, der letztere [12]) sogenannten spätern Nazaräern zueignet, stehen in dieser Zeit vereinzelt da.

Mit Mosheim beginnt ein neuer Abschnitt in den Untersuchungen über die Clementinen. Er wies nicht nur auf ihre früher [13]) so sehr verkannte Bedeutung hin und war auch selbst

---

zu seiner im Jahr 1707 erschienenen Ausgabe des neuen Test. (wieder herausgegeben von Küster: novum testamentum studio Millii denuo edidit Kuester, Lipsiae 1723. proleg. p. 64.), Ittig (histor. eccles. primi saeculi selecta capita, Lipsiae 1709. p. 59 seq. Dagegen erwähnt er weder in seiner Abhandlung über die Ebioniten (siehe Anm. 6.), noch in seinem appendix hierzu, Lipsiae 1696. p. 17 seqq. die Clementinen.), Fabricius (delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christ. asseruerunt, Hamburgi 1725. p. 41 seqq.), Stolle (Nachricht von dem Leben, Schriften und Lehren der Kirchenväter der ersten 4 Jahrh., Jena 1733. S. 26 ff.), Beausobre in seiner Abhandlung über die apokryphischen Schriften der ersten christlichen Jahrh., als Anhang zu seiner histoire du Manichéisme, Berlin 1734. p. 461. u. 593. Eine Uebersetzung dieser Abhandlung steht in Cramers Beiträgen zur Beförderung theologischer Kenntnisse, Kiel u. Hamburg 1777. S. 251—314 (vergl. S. 305.), J. G. Walch l. l. p. 335.

11) Synopsis script. admonit. apud Athanasium, tom. II. opp. 1698. p. 125. — Ich kenne Montfauçons Meinung nur aus Starcks Kirchengeschichte.

12) Historia eccles. duorum primorum saeculorum, Amstelodami 1716. p. 476—78. u. 535—40. Vergl. damit seine Vorrede zu den Clementinen. Seine Ansicht werden wir weiterhin noch genauer besprechen.

13) Obwohl schon Cotelerius und Clericus auf die Wichtigkeit der Clementinen aufmerksam gemacht hatten, so fanden sie doch eine lange Zeit hindurch fast gar keine Beachtung. So läßt sich z. B. Cermon l. l. genauer auf die übrigen pseudoclementinischen Schriften ein, ohne mit einer Sylbe unserer Clementinen zu gedenken, und Ceillier (histoire générale des auteurs sacrés, tome I. Paris 1729. p. 609 seqq.) u. a. widmen mehrere Seiten einem viel unbedeutenderen pseudoclementinischen Product, den Recognitionen, dagegen nur ein paar Reihen den Clementinen. Ausdrücklich erklärt Tillemont l. l., daß die letzteren fast zu gar nichts nütze seien (tous ces ouvrages sont de très-peu d'utilité) und Cave (historia litteraria, vol. I. Londini 1688, nach der Ausgabe Basileae 1741. p. 30., vergl. auch seine antiquitates patrum

der erste, welcher sie einer sorgfältigern Betrachtung unterwarf [14]), sondern — was die Hauptsache ist — er gab der Auffassung des Ebionitismus eine Umgestaltung, welche von bedeutendem Einfluß auf die Betrachtung der Clementinen sein mußte.

Es konnte nämlich nicht fehlen, daß die Verschiedenheit der Ebionitenbeschreibung des Epiphanius von der der frühern Väter, deren Nichtbeachtung wir als das Eigenthümliche der ersten Periode der Untersuchungen über den Ebionitismus erkannt, endlich bemerkt ward. Schon im Anfang des 16ten Jahrh. war dies von Lutzenburg geschehen [15]), er stand aber noch ganz vereinzelt da; sodann im Anfang des 18ten von Weismann [16]); beide entschieden sich für die frühern Darstellungen. Aber erst seit dem zweiten Viertel des vorigen Jahrh. kam diese Verschiedenheit allgemeiner zum Bewußtsein; besonders war es Mosheim, der sie mit scharfem historischen Blick erkannte und ins Licht setzte [17]), so daß sie seit dieser Zeit mit sehr wenigen Ausnahmen allgemein zur Anerkennung gelangte.

So war man zur Einsicht gekommen, die Ebioniten des Epiphanius tragen ein ganz anderes Gepräge als die von den frühern Vätern beschriebenen. Welchem Bericht folgte man jetzt, oder erkannte man zwei verschiedene Arten von Ebioniten an?

---

ins Deutsche übersetzt, Theil I. Bremen 1701. S. 210.), Dubinus (commentarius de scriptor. eccles., Francofurti ad Moenum 1722. p. 45.), Graveson (histor. eccles. novi test., edit. IV. Augustae Vindelicorum et Wirceburgi 1756. p. 43.) u. a. fertigen die Clementinen damit ab, daß sie dieselben als apokryphisches Machwerk bezeichnen, und die «tollen Einfälle und gewaltigen Irrthümer», welche Pertschen (Kirchenhistorie, Leipzig 1736.) in denselben findet, sind ihm Grund genug, sich nicht weiter mit ihnen zu befassen.

14) In der Abhandlung de turbata per recentiores Platonicos ecclesia, im ersten Theil seiner dissertationes ad historiam eccles. pertinentes, wovon die erste Ausgabe 1732, die zweite zu Altona und Flensburg 1743 erschien. Nach der letztern Ausgabe S. 85—216.

15) Catalogus haereticorum, editio V. Coloniae 1537. lib. II. (ohne Seitenzahl).

16) Introductio in memorabilia eccles. histor. sacr. nov. test., Stuttgardiae 1718. p. 98 seqq.

17) Institutiones majores saec. I., Helmstadii 1732. (nach der zweiten Ausgabe, welche 1739 erschien, p. 477 seqq.) u. de rebus Christianorum ante Constantinum, Helmstadii 1753. p. 332.

Man hätte nun leicht durch den Bericht des Origenes und Eusebius, welche von zwei verschiedenen Classen der Ebioniten reden (διττοὶ Ἐβιωναῖοι), deren eine Christi übernatürliche Entstehung anerkannt, die andere geläugnet habe, veranlaßt werden können, hiermit die verschiedenen Berichte über die Ebioniten in Verbindung zu bringen, und in den erstern die Ebioniten des Epiphanius [18]), in den andern die der frühern Väter — des Irenäus, Tertullian u. a. — wiederzufinden und somit zwei verschiedene Arten von Ebioniten anzunehmen. Allein während man früher diese Stellen des Origenes und Eusebius nur auf die Ebioniten bezogen hatte [19]), war es grade um dieselbe Zeit, als die Verschiedenheit der Ebionitenbeschreibungen zum Bewußtsein kam, allgemein gewöhnlich geworden, unter der Classe jener διττοὶ Ἐβιωναῖοι, welche die übernatürliche Geburt Christi zugab, gar nicht die Ebioniten, sondern die Nazaräer zu verstehen [20]). So fehlte denn in den frühern Ebionitenbeschreibungen jede sichtlich hervortretende und damals bemerkte Analogie mit den Ebioniten des Epiphanius; kein Wunder, wenn man über die Beschreibung desselben, dem man ohnehin nicht geneigt war eine besondere Autorität beizulegen, das Verdammungsurtheil fällte und sich nur an die Beschreibungen der frühern Väter hielt. Somit ist das Eigenthümliche der zweiten Periode der Untersuchungen über den Ebionitismus, welche sich von Mosheim bis auf Neander erstreckt, die Anerkennung der Verschiedenheit zwischen den von den frühern Vätern einerseits und dem Epiphanius anderseits entworfenen Ebionitenbeschreibungen, und damit verbunden die Verwerfung der letztern und die alleinige Anerkennung der von den erstern geschilderten — der vulgairen Ebioniten [21]).

---

18) Vergl. Anm. 5.

19) Ohne doch zwei verschiedene Classen der Ebioniten anzunehmen, vergl. Anm. 20.

20) Vergl. Cap. IV. §. 7.

21) So Mosheim (vergl. Anm. 17.), Ceillier (histoire générale des auteurs sacrés, tome II. Paris 1730. p. 145.), Jablonski (institutiones historiae christ. antiquioris, Francofurti ad Viadrum

Mit dieser Umgestaltung der Auffassung des Ebionitismus mußte sich das Urtheil über die Clementinen, die bisher als

---

1754. p. 34 seqq.), Gradeson (historia eccles. nov. test., edit. IV. Augustae Vindelicorum et Wireeburgi 1756. p. 27 seqq.), Cramer (Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt und Religion, fortgesetzt von Cramer, 2te Ausgabe, Leipzig 1759. S. 180 ff.), C. W. F. Walch (Entwurf einer Historie der Ketzereien, Theil I. Leipzig 1762. S. 114 ff.), Semler, in seiner Dogmengeschichte vor seiner Ausgabe der Baumgartenschen Polemik, Thl. I. Halle 1762. S. 208 ff., Baumgarten (Geschichte der Religionsparteien, herausgegeben von Semler, Halle 1766. S. 108 ff.), Schröckh (Kirchengeschichte, Band II. Leipzig 1770. S. 319 ff.), Cotta (Versuch einer ausführlichen Kirchenhistorie, Band II. Tübingen 1771. §. 418. S. 1137., vergl. auch seine Ausgabe der Gerhardschen loci theologici, tom. III. Tubingae 1764. p. 329.), Rösler (Bibliothek der Kirchenväter, Theil IV. Leipzig 1777. S. 79.), Stroth (Fragmente des Evangeliums nach den Hebräern aus Justin dem Märtyrer, in Eichhorns Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur, Theil I. Leipzig 1777. S. 8 ff.), J. D. Michaelis (Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes, 3te Ausgabe, Theil II. Göttingen 1777. S. 865 ff., 4te Ausgabe, Göttingen 1788. S. 1005 ff.), Starck (Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrh., Band III. Berlin u. Leipzig 1780. S. 626 ff.), Ulrich (Kirchengeschichte, Band I. Frankfurt u. Leipzig 1781. S. 144.), Corrodi (kritische Geschichte des Chiliasmus, Band II. zuerst 1781, nach der zweiten Ausgabe Zürich [ohne Jahrzahl] S. 47. u. öfter), Lumper (historia theologico-critica de vita patrum, pars III. Augustae Vindelicorum 1784. p. 279 seqq.), Gibbon (history of the decline and fall of the roman empire, nach der deutschen Uebersetzung Band II. Magdeburg 1788. S. 327 ff.), Löffler (kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreieinigkeitslehre, als Anhang zu seiner Uebersetzung des Souverainschen Werks über den Platonismus der Kirchenväter, 2te Auflage, Züllichau und Freistadt 1792. S. 378.), Rosenmüller (historia interpretationis libror. sacror., pars I. Hildburghusae 1795. p. 112.), Martini (Geschichte des Dogmas von der Gottheit Christi, Theil I. Rostock und Leipzig 1800. S. 10 ff.), Stäudlin (Geschichte der Sittenlehre Jesu, Band II. Göttingen 1802. S. 451 ff.), Münscher (Dogmengeschichte, Band I. 2te Ausgabe, Marburg 1802. S. 289. 419. Band II. S. 172.), Milner (Geschichte der Kirche Christi, übersetzt von Mortimer, Band I. 1803. S. 163.), Storr (über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, 2te Auflage, Tübingen 1810. S. 151—160.), Danz (Lehrbuch der Kirchengeschichte, Theil I. Jena 1818. S. 70 ff.) — Theilweise verwerfen sie dabei ausdrücklich die Ebionitenbeschreibung des Epiphanius, theilweise erwähnen sie derselben gar nicht.

ein ebionitisches Product gegolten hatten, ändern. Wie die Clementinen mit der Ebionitenbeschreibung des Epiphanius zusammenstimmen, so konnten sie bei der Verwerfung dieser Beschreibung und bei der alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioniten, von denen sie in sehr vielen bedeutenden Punkten abweichen, folgerecht nicht länger als ebionitisches Erzeugniß angesehen werden. Mit seinem historischen Tact erkannte Mosheim dies sehr wohl, und wenn er sich gleich in einer frühern Schrift für ihren ebionitischen Ursprung entschieden hatte [22]), so verwarf er doch späterhin ausdrücklich diese Annahme und erklärte sie für ein Product eines alexandrinischen Judenchristen [23]). Aber die

---

Nur sehr Wenige folgten in dem angegebenen Zeitraum dem Epiphanius, hauptsächlich nur diejenigen, welche die Ebioniten vom Vorwurf einer Läugnung der Gottheit Christi retten wollten (vergl. Cap. IV. §. 2.). So Rhenferd de fictis Judaeorum et Judaizantium haeresibus, in seinen opp. philologic., Trajecti ad Rhenum 1722. p. 125—164., mit dem sich Zorn (opuscula sacra, tom. I. Altonaviae 1731. p. 645.) und Pertschen (Kirchenhistorie, Band I. Leipzig 1736. S. 515.) einverstanden erklären. Sodann Döderlein in der späterhin (Anm. 40.) anzuführenden Schrift, der hauptsächlich die Beschreibung des Epiphanius benutzt, um zu beweisen, daß die Ebioniten die Gottheit Christi nicht in Abrede gestellt hätten. Was ihm aber in derselben hiermit nicht zusammenzustimmen scheint, erklärt er für die Lehren einer spätern entarteten Classe. Vergl. Anm. 40.— Ohne die Ebioniten zu rechtgläubigen Christen stempeln zu wollen, halten sich in dieser Zeit an des Epiphanius Beschreibung Hollberg (allgemeine Kirchenhistorie, aus dem Dänischen übersetzt von Detharding, Theil I. Kopenhagen u. Leipzig 1762. S. 82.), Racine (abrégé de l'histoire écclésiastique, tome I. nouvelle édition, Cologne 1762. p. 91 seq.), Herder, Briefe zweier Jünger Jesu (1775), in seinen sämmtlichen Werken, Tübingen 1806. Theil VIII. S. 245 ff., obwohl er auch hin und wieder den Epiphanius einer Entstellung beschuldigt, endlich Nitzsch (theolog. Studien, Stück I. Leipzig 1816. S. 16. u. 63 f.).

22) Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae adversus Tolandi Nazarenum, editio II. Hamburgi 1722. p. 56.

23) In der Abhandlung de turbata etc. p. 188.: Ego vero huic sententiae (scil. Clementina ad Ebionaeos pertinere), postquam omnia bene mecum expendi, assentiri nequeo. — Autor Judaeus fuit, isque Alexandriae genitus et educatus, heißt es p. 176. — — Ad christiana sacra cum animum appelleret iste, quisquis demum fuerit philosophus Judaeus, partem quidem rejiciebat dogmatum, quae a philosophis acceperat, sed servabat sibi etiam plura. Quae

nachfolgenden Gelehrten besaßen nicht den scharfen historischen Blick des großen Mannes; die Mehrzahl entschied sich ungeachtet ihrer alleinigen Anerkennung des vulgairen Ebionitismus nach hergebrachter Weise für den ebionitischen Ursprung unserer Schrift [24]), wobei sie sich zum Theil selbst nicht verbergen konnten, wie wenig dieselbe mit ihrer Auffassung des Ebionitismus übereinstimme [25]); Andere, welche diese Verschiedenheit stärker erkannten, nahmen Mosheims Ansicht an [26]), noch Andere eigneten sie den Nazaräern [27]), oder auch der katholischen Kirche zu [28]). Bei Keinem tritt die Verlegenheit, in welcher man sich eben wegen der alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioniten hinsichtlich der Clementinen befand, so sehr hervor als bei Flügge [29]), der sie nirgends hin zu bringen weiß; ein kirchliches Erzeugniß

---

sic quidem illigabat et aptabat christianae religionis praeceptis, ut novum quoddam, idque philosophicum religionis genus inde prodiret, quod Clementina Clementisque recognitiones exhibent. Eben so urtheilt Mosheim in seinen institutiones christ. historiae majores saec. I., Helmstadii 1739. und in seinen commentariis de rebus Christianorum ante Constantinum, Helmstadii 1753. p. 158. Das Genauere Cap. IV. §. 1.

24) Hierher gehören Lardner im zweiten Theil seiner Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, welcher 1744 zu London erschien, nach der deutschen Uebersetzung von Bruhn S. 681—92., Ch. W. F. Walch (Entwurf einer Historie der Ketzereien, Theil I. Leipzig 1762. S. 120.), Cotta (Kirchenhistorie, Theil II. S. 1169.), Starck (a. a. O. Theil II. S. 543—52.), Münscher (a. a. O. Band I. S. 342 ff.) u. a.

25) So sagt Walch a. a. O.: «Hingegen scheint eine sehr gemeine Meinung, daß die unter dem Namen des Clemens vorhandenen Homilien einen Ebioniten zum Verfasser haben, nicht ungegründet zu sein». Noch schwankender drückt sich Cotta aus: «Man bemerkt Vieles von den Irrthümern der Ebioniten darin.»

26) Hamberger (zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern, Theil II. Lemgo 1758. S. 189.) und Schröckh (Kirchengeschichte, Band II. Leipzig 1770. S. 271 ff.).

27) Maranus (divinitas domini nostri Jesu Christi manifesta in scripturis et traditionibus, Parisiis 1746. p. 250—54.) und Gallandi (bibliotheca veterum patrum, tom. II. Venetiis 1766. praefat. p. 56.).

28) So Rosenmüller l. l. p. 77 seq. u. 101—114.

29) Geschichte der theologischen Wissenschaften, Theil I. Halle 1796. S. 315—26.

könnten sie nach seiner Ansicht eben so wenig sein, als ein gnostisches oder judenchristliches. — Nur von einer richtigern Auffassung des Ebionitismus konnte das Verständniß der Clementinen ausgehen.

Zu dieser richtigern Auffassung war schon hin und wieder der Weg eingeschlagen worden, d. h. es war von einzelnen Seiten her auf eine doppelte Gestaltung des Ebionitismus, eine vulgaire und gnostisirende aufmerksam gemacht worden. Wenn gleich die Beziehung jener διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Origenes und Eusebius auf die Ebioniten selbst (von der wir oben gesprochen haben) keineswegs eine Anerkennung zweier verschiedenen Arten des Ebionitismus gewesen war [30]), so hatten doch schon Petavius [31]), Huetius [32]), Massuet [33]), Bull [34]), Lequien [35]), be-

---

30) Man könnte meinen, daß alle diejenigen, welche jene Stellen des Origenes und Eusebius, worin sie behaupten, daß ein Theil der Ebioniten die übernatürliche Entstehung Christi geläugnet, ein anderer dieselbe anerkannt habe, von den Ebioniten selbst verstanden, nicht in den letztern die Nazaräer erblickten, daß alle diese damit schon zwei verschiedene Arten des Ebionitismus angenommen hätten. Allein dies war keineswegs der Fall. Sie stellten vielmehr die Lehren der Ebioniten zusammen und darunter denn auch die Behauptung, daß Jesus ein Sohn Josephs gewesen, und bemerkten sodann mit Berufung auf jene Stellen des Origenes und Eusebius, daß Einzelne in diesem Punkt anders gedacht und die übernatürliche Geburt Christi anerkannt hätten, waren also fern davon, hierin eine durchgreifende Verschiedenheit der Ebioniten zu erkennen.

31) In seinem berühmten Werk de theologicis dogmatibus, edit. nov. Antverpiae 1700. tom. V. lib. I. c. II. §. 5. sagt er, daß unter den eigentlichen Ebioniten selbst dem Bericht des Origenes zufolge eine Partei die übernatürliche Entstehung Christi anerkannt habe, und stellt mit dieser die Ebioniten des Epiphanius (vergl. c. VI. §. 4.) und die Richtung des Sabellius zusammen. Anders jedoch in seinen Anmerkungen zur 30sten Häresie des Epiphanius.

32) Huetius bringt die von Origenes angegebene Differenz der Ebioniten mit der verschiedenen Ebionitenbeschreibung des Epiphanius und der frühern Väter in Verbindung und nimmt so eine doppelte Gestaltung des Ebionitismus an. Vergl. Origenis opera, ed. Delarve, tom. III. Parisiis 1733. p. 788.

33) In seiner Ausgabe des Irenäus, Parisiis 1710., vergl. die dissertationes praeviae, diss. VII.

34) Judicium eccles. cathol. de necessitate credendi etc. (zuerst Oxford 1694.), Londini 1703. c. II. p. 18 seqq. c. VII. p. 75.

35) Dissertatio de Nazarenis nec non de Ebionitis in Begl's

sonders aber Kleuker [36]), auf zwei Arten von Ebioniten, wiewohl meistens schüchtern und mehr vermuthungsweise hingewiesen, auf die vulgairen und gnostischen, und jene in den frühern Beschreibungen, diese in dem Bericht des Epiphanius gefunden. Allein diese Männer wußten ihre Meinung nicht genügend zu begründen, da sie die Spuren des gnostischen Ebionitismus bei den frühern Vätern nicht gehörig beachteten, und vor Allem die Nachweisung der Uebereinstimmung desselben mit den Clementinen ganz unterließen. So war es denn nur der Bericht des Epiphanius, auf welchen hin sie außer den vulgairen Ebioniten noch die besondere Art der gnostischen annahmen; eine anderweitige Bestätigung vermochten sie nicht zu geben, und konnten mithin den Verdacht, der eben wegen dieser Verschiedenheit von den frühern Beschreibungen auf seinem Bericht ruhte, nicht entfernen — ganz natürlich, daß sie mit ihrer Ansicht allein dastanden. Freilich hatte schon Clericus [37]) die Annahme zweier Classen von Ebioniten durch Anziehung der Clementinen zu begründen gesucht. Indem er nämlich den Namen «Ebioniten» und «Nazaräer» identificirt, unterscheidet er mit Berufung auf die Autorität des Epiphanius, der an zwei verschiedenen Stellen, haer. XVIII. und XXIX. von den letztern spricht, eine frühere und eine spätere Classe von Nazaräern oder Ebioniten und findet die spätere in den Clementinen wie in der Beschreibung der Nazaräer von Epiphanius, wobei er seine Ebionitenbeschreibung ganz unberücksichtigt läßt. Aber das viele Unrichtige, was sich dem Richtigen anschloß — die Identification von Nazaräern und Ebioniten, die Annahme einer doppelten Classe

---

bibliotheca histor. haeresiologicae, tom. II. fasc. I., Hamburgi 1729. Lequien deutet nur ganz unbestimmt eine Unterscheidung zweier Arten an. Vergl. p. 11. u. 27.

36) Ueber die Apocryphen des neuen Test., Hamburg 1798. S. 123 ff. u. S. 403. 447. Damit ist zu vergleichen seine «neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit des Christenthums», Theil III. Abth. II. Riga 1794. S. 269. Unentschieden, ob eine doppelte Gestaltung des Ebionitismus anzunehmen sei, äußert sich Münter (Handbuch der ältesten Dogmengeschichte, übersetzt von Ewers, Band I. Göttingen 1802. S. 367.).

37) Siehe Anm. 12.

von Nazaräern, die Zusammenstellung der Clementinen mit der von Epiphanius gegebenen Beschreibung der Nazaräer — stand der Anerkennung des Letztern im Wege. Id vero nego, war Mosheims Urtheil über Clericus Ansicht, licere nobis propterea novam posteriorum Nazaraeorum sectam, quam prisci nesciunt, condere, et ab illis volumen hoc exaratum esse contendere. Non levi conjectura pendenda sunt, verum testimoniis et argumentis, quae ad sacram pertinent historiam [38]). Noch mehr als Clericus ist Döderlein als Vorläufer der neuesten Forscher auf diesem Gebiet zu betrachten. Indem er die Ebioniten zu rechtgläubigen Christen zu stempeln sucht [39]), nimmt er eine theilweise Entartung derselben in spätern Zeiten an — die Folge einer Vermischung zum Christenthum übergetretener Essäer mit den ursprünglichen Ebioniten, — und findet diese in einzelnen Zügen der Ebionitenbeschreibung des Epiphanius und in unsern Clementinen, — dies alles jedoch nur vermuthungsweise hinstellend [40]). Allein

38) In seiner Abhandlung de turbata etc. p. 175.

39) Vergl. Cap. IV. §. 2.

40) Commentarius de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis, Butzovii et Wismariae 1770. besonders p. 277—293. u. p. 301—309. — — Nec post factam secessionem a judaismo, heißt es hier p. 266 seqq., sensim nonnullos ad Ebionaeorum partes se aggregasse a verisimilitudine abhorret. — — — — In his quis dubitare possit fuisse etiam, qui ex Essenorum schola prodierant, aut qui cabbalisticis deliriis cum Essenorum dogmate magnam cognationem habentibus — — — capti erant. Hinc accidit, ut in hac (Ebionaeorum) secta praeter vulgarem judaicam theologiam, quam plerique — — — sequebantur, etiam commenta essenica et cabbalistica passim vigerent. — Den Anschluß von Essenern an die Ebioniten sucht Döderlein aus dem Bericht des Epiphanius, daß sich ein gewisser Elxai mit den Ebioniten verbunden habe, zu erweisen, p. 262 seqq. Diese spätern oder entarteten Ebioniten findet er in einigen Zügen der Beschreibung des Epiphanius, haer. XXX., obwohl sich aus derselben erkennen lasse, daß noch viele der ursprünglichen Lehre treu geblieben seien, p. 311. Ac etsi Epiphanii aevo nonnulli Ebionaeorum hisce deliriis opinionibus capti et delectati fuerint, ipse tamen Epiphanius vestigia satis luculenta nobis suppeditat, unde jure concludamus, multos adhuc inter hancce gregem superfuisse prudentiores homines, qui saniora saperint, priscamque retinuerint doctrinae formam. So

so richtig die Unterscheidung einer doppelten Gestaltung an sich war, so unrichtig war es, wenn Döderlein, ohne die Beschreibung der frühern Väter zu berücksichtigen, die gewöhnliche Art der Ebioniten in dem Bericht des Epiphanius finden (nur in einzelnen Zügen sieht er eine spätere entartete Classe derselben) und diese vom Vorwurf einer Läugnung der Gottheit Christi freisprechen wollte. — Daher konnte denn auch Döderlein mit seiner Ansicht keinen Eingang finden.

So standen die Untersuchungen über den Ebionitismus und die Clementinen, als Neander mit seinen Forschungen auf diesem Gebiet hervortrat [41]. Auf die Periode, in welcher die Verschiedenheit der von den frühern Vätern und von Epiphanius beschriebenen Ebioniten verkannt und bei der Darstellung ihrer Lehre das, was den gnostischen und vulgairen Ebioniten angehörte, mit einander vermischt worden war, in welcher die Clementinen ebendeshalb allgemein als ebionitisches Product gegolten hatten, war seit Mosheim eine andere gefolgt, in welcher nur der vulgaire Ebionitismus zur Anerkennung kam, da über die Beschreibung des Epiphanius das Verdammungsurtheil gefällt wurde, und in der sich neben der hergebrachten Ableitung der Clementinen aus dem Ebionitismus noch verschiedene andere Ansichten über ihre Richtung geltend machten. Nur hin und wieder war eine Unterscheidung zweier Arten von Ebioniten angedeutet worden. — Auch diese Periode endet mit dem Neanderschen Werk. So sehr auch die in demselben gegebene Entwicklung des clementinischen Systems das ausgezeichnete Talent des hochbegabten Mannes beurkundet, sich in den lebendigen Mittelpunkt eines Systems zu versetzen und von diesem aus das Einzelne im organischen Zusammenhang mit dem Gan-

sucht denn Döderlein im Bericht des Epiphanius zu scheiden, was von den frühern und von den spätern schon entarteten Ebioniten gelte, p. 258 seqq. Als ein Product der letztern betrachtet er die Clementinen. Es nennt er öfter den Verfasser einen Ebioniten, z. B. p. 291., sagt aber ausdrücklich p. 282. 381 u. öfter, daß er ein solcher nicht im gewöhnlichen Sinn gewesen sei, sondern zu den spätern, entarteten Ebioniten gehört habe.

41) Die gnostischen Systeme, Berlin 1818., in einem Anhang über die Clementinen.

zen darzustellen, so ist dies doch das geringere Verdienst; das Epochemachende bestand in dem Nachweis, daß man eben so wenig berechtigt sei, die Ebionitenbeschreibung des Epiphanius, als die der frühern Väter zu verwerfen, daß vielmehr zwei verschiedene Arten derselben anzuerkennen seien, deren eine ihrer fleischlich-jüdischen Denkart zufolge Jesum für einen bloßen, auf natürliche Weise entstandenen Menschen gehalten, mit dem sich erst bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden, und die Beobachtung des ganzen Gesetzes für nothwendig erachtet — die vulgairen Ebioniten, wie sie in der Beschreibung des Irenäus, Tertullian u. a. vorliegen —, ein anderer Theil dagegen, zum Christenthum übergetretene jüdische Asketen und Theosophen — einer gnostisirenden Richtung zugethan gewesen sei, an eine höhere Natur des Messias geglaubt und den reinen Mosaismus von der alttest. Religion scheidend, jenen mit dem Christenthum identificirt habe — die gnostischen Ebioniten, die wir in der Beschreibung des Epiphanius und in den Clementinen erkennen [42]). — Ist gleich die Unterscheidung verschiedener Richtungen im Ebionitismus nicht absolut neu, so besteht das Neue doch in der sichern Begründung dessen, was früher hin und wieder mehr als Vermuthung ausgesprochen war, in dem Nachweis der Anfänge dieser verschiedenen Gestaltungen schon im apostolischen Zeitalter, in der Verfolgung derselben bis auf die Zeit des Epiphanius, endlich in der durchgängigen Vergleichung der Ebioniten des Epiphanius mit dem System der Clementinen, wovon nur ein sehr unvollständiger Versuch in Döderlein's Schrift vorlag.

Es liegt in der Natur der Sache, daß eine Ansicht, die verjährten Vorurtheilen entgegentritt, sich erst langsam durchkämpfen kann. Daher darf es uns denn nicht befremden, daß Viele auf dem alten Standpunkt der Untersuchungen über den Ebionitismus verharrten und nur die Eine Art von Ebioniten, die vulgairen, als solche gelten lassen wollten [43]). Aber eben

42) Vergl. auch Neanders Kirchengeschichte, Band I. Abth. II. Hamburg 1826. S. 612 ff., 2te Ausgabe S. 590—632. und sein apostol. Zeitalter, 3te Auflage, Band I. Hamburg 1841. S. 444 u. öfter.

43) So Augusti (Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 3te Aufl., Leipzig 1820. S. 22., vergl. auch seine Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, Band III. Leipzig 1820. S. 362 ff.), Bretschnei-

dadurch befanden sie sich in großer Rathlosigkeit hinsichtlich der Clementinen, wovon die große Verschiedenheit ihres Urtheils über dieselben Zeugniß ablegt. Einige hielten trotz ihrer alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioniten dennoch am ebionitischen Ursprung der Clementinen fest [44]), Andere wandten sich

---

der (Handbuch der Dogmatik, 2te Aufl., Leipzig 1822. Bd. I. S. 482. 503., II. S. 177.), Olshausen (in seiner Schrift: die Aechtheit der 4 kanon. Evangelien, Königsberg 1823. S. 30—57.), Theile (in der Recension über die genannte Schrift von Olshausen in Winer's und Engelhardt's kritischem Journal, Bd. I. Sulzbach 1824. S. 193 ff.), Schmidt (Handbuch der Kirchengesch., Thl. I. 2te Aufl., Gießen 1824. S. 222 ff.), Henke (Handb. der Kirchengesch. von Henke und Vater, Bd. I. Braunschweig 1827. S. 89.), Lob. Lange (die Judenchristen, Ebioniten und Nicolaiten der apostol. Zeit, Leipzig 1828. S. 17—82.), Schulthes (in der Abhandl. über die Ebioniten in seinen neuesten theol. Annalen, Juni 1828. S. 249—286.; vergl. damit seine Recension über Lange's vorhin angeführte Schrift, ebendaselbst S. 780—851.), Engelhardt (in seinem Handb. der Kirchengesch., Bd. I. Erlangen 1833. S. 131 ff., in spätern Schriften anders, vergl. weiterhin), Lenz (Gesch. der Dogmen, Thl. I. Helmstädt 1834. S. 90.), Baumgarten (die Aechtheit der Pastoralbriefe, Berlin 1837.; nach ihm stehen Gnosticismus und Judenthum in solchem Gegensatz, daß in dem Maaße, als jener aufkommt, dieser weichen muß, daher er denn den gnost. Ebionitismus nicht anerkennen kann, vergl. S. 132 ff. 153 ff. besonders S. 169.), Dähne, (über Ebioniten, in der Encyclopädie von Ersch und Gruber, Theil 29. Leipzig 1837. S. 278 ff.), Schenkel (de ecclesia corinthia primaeva factionibus turbata, Basileae 1838. Inest excursus de Clementinorum origine argumentoque. p. 87 seqq.), Guericke (Kirchengeschichte, 4te Auflage Theil I. Halle 1840. S. 142.), Möhler (Patrologie, herausgegeben von Reithmayr, Band I. Regensburg 1840. S. 111.), Georgii (über den Charakter der christlichen Geschichte der zwei ersten Jahrh., in den deutschen Jahrbüchern 1842. Septemberheft Nr. 229 ff. S. 915. u. 926., weshalb er denn auch die Ebionitenbeschreibung des Epiphanius ausdrücklich verwirft. Vergl. seine Recension über Schwegler's nachher anzuführende Schrift in derselben Zeitschrift 1842. Januarheft S. 49.).

44) So Augusti (Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, Band VI. Leipzig 1823. S. 265.), von Cölln (Encyclopädie von Ersch und Gruber, Theil XVIII. 1828. Artikel Clementinen, S. 36—44.), Schulthes (außer der vorhin angeführten Abhandlung sind zu vergleichen seine symbolae ad internam criticen librorum canonicorum, vol. I. Turici 1833.), Bretschneider (die Grundlage des evangelischen Pietismus, Leipzig 1833. S. 362 ff.; obwohl Bretschneider hier nur sagt, daß die Clementinen von der petrinischen Partei der Ju-

mit denselben an die Nazaräer [45]), noch Andere an die Mohar-

bendchristen ausgegangen seien, so sieht man doch aus der Vergleichung mit seiner Dogmatik a. a. O., daß er die Ebioniten darunter versteht), Guericke (a. a. O. S. 185 f. Jedoch behauptet der letztere eben wegen seiner Auffassung des Ebionitismus, daß die Clementinen aus einer nur theilweise ebionitischen Denkart hervorgegangen seien und sich hie und da auch hellenisch-gnostische Ideen in denselben finden), Möhler (a. a. O. S. 75—80.).

Eigenthümlich ist die von Schultheß in den symbolis vorgetragene Ansicht. Nach derselben theilten sich die vom Judenthum zum Christenthum Uebergetretenen in zwei verschiedene Parteien. Die eine bestand aus solchen, die früher dem Stamm Israel, die andere aus solchen, welche dem Stamm Juda angehört hatten; die Erstern erwarteten, da sie sich unter dem Nachfolger Salomon's vom Davidischen Reich getrennt hatten, den Messias nicht als Sohn Davids, nicht als König, sondern als Propheten κατ' ἐξοχὴν und als Sohn Josephs, die Letztern hofften dagegen auf einen Messias vom Hause Davids und dachten sich ihn als einen König, der das Davidische Reich wiederherstellen werde. Da nun Christus die letztern Erwartungen nicht erfüllt habe, so hätten ihn die Israeliten zwar als Messias anerkannt, die Juden aber erst nach der Zerstörung Jerusalems, als ihr eigener Vortheil es erheischt habe, hätten ihn aber damit zugleich zu einem Messias in ihrem Sinn gestempelt, ihn in Bethlehem aus dem Hause Davids geboren sein lassen und die unerfüllt gebliebenen Erwartungen auf seine Wiederkunft verschoben. Dies Letztere sei die Anschauungsweise des Jacobus, der Apokalypse, des Hegesipp, Justin u. a., ihre Partei habe sich später den Heidenchristen angeschlossen. Dagegen seien diejenigen, welche der erstern Vorstellung gehuldigt hätten, Nazarener, Galiläer, späterhin Ebioniten genannt; ihre Lehrweise liege vor im Evangelium des Johannes und in den Clementinen. — Bedürfte diese Ansicht einer Widerlegung, so könnte man in Verlegenheit sein, wo man mit dem Widerspruch beginnen sollte, ob man sich zuerst die Zusammenstellung der Clementinen mit dem johanneischen Evangelium, oder die Uebertragung der spätern jüdischen Vorstellung von einem doppelten Messias, dem Messias, Sohn Davids, und dem Messias, Sohn Josephs oder Ephraims, auf die Zeit Christi verbitten sollte.

Ohne sich über die Auffassung des Ebionitismus bestimmt auszusprechen, erklären die Clementinen für ein ebionitisches Product: Tzschirner, der Fall des Heidenthums, herausgegeben von Niebner, Leipzig 1829. S. 378—82., Mayerhoff, Einleitung in die petrinischen Schriften, Hamburg 1835. S. 317. und Windischmann, vindiciae petrinae, Ratisbonae 1836. p. 75.

45) Dahin entscheidet sich Engelhardt in seinem Handbuch der Kirchengeschichte, Theil 1. Erlangen 1833. «Die Ebioniten, deren Lehre in den Clementinen vorgetragen ist, waren Nazaräer», heißt es a. a. O.

chianer [46]), wieder Andere suchten bei den Gnostikern Zuflucht [47]), oder glaubten in der katholischen Kirche ein Asyl für die vielbewegten Clementinen zu finden [48]). Auch Mosheims Ansicht,

---

S. 134. Wie seine Ansicht über den Ebionitismus, so hat Engelhardt späterhin auch diese Behauptung zurückgenommen. Vergl. Anm. 54.

46) Wie schon Cölln in der angeführten Abhandlung über die Clementinen ihre Abfassung mit den monarchianischen Streitigkeiten in Verbindung gebracht hatte (vergl. auch seine Ausgabe der Münscherschen Dogmengeschichte, Theil I. Cassel 1832. p. 164.), so suchte Schenkel in der oben angeführten Schrift zu erweisen, daß die Clementinen ein Product der artemonitischen Richtung seien.

47) So Baumgarten a. a. O. S. 156 ff. und Georgii, der die Annahme ihres ebionitischen Ursprungs verwirft (in der angeführten Recension S. 50.), sie vielmehr als ein gnostisches Product betrachtet, in welchem die Gnosis im Begriff sei, in die Kirche zurückzukehren (über den Charakter u. s. w. S. 921.). — Auch der ausgezeichnete Dogmenhistoriker Baumgarten-Crusius, der keineswegs bloß den vulgairen Ebionitismus anerkennt, vielmehr neben diesem noch eine gnostisirende Gestaltung desselben annimmt (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Theil I. Jena 1832. S. 106 ff., Compendium, Theil I. Leipzig 1840. S. 28 ff.), verwirft gleichwohl die Ansicht von ihrem ebionitischen Charakter und erklärt sie für ein Product der freignostischen marcionitischen Partei (Lehrbuch S. 89. vergl. S. 159.). Näher erklärt er sich in seinem Compendium S. 51. dahin, daß die Schrift einem alexandrinischen Marcioniten angehöre, der sie andern Marcioniten entgegengesetzt habe.

Ueber die Ansicht derjenigen, welche den Ebionitismus der Clementinen anerkennen, sie aber daneben doch als ein Product des Gnosticismus betrachten, vergl. weiterhin.

48) Dafür entscheidet sich Schmidt in seinem Handbuch der Kirchengeschichte, Theil I. 2te Auflage, Gießen 1824. S. 443—51. Da seine Ansicht nicht gleich auf den ersten Blick bestimmt hervortritt, so dürfte es nothwendig sein, dieselbe hier kurz darzulegen. Nach ihm gab es ursprünglich zwei verschiedene Recensionen oder Editionen der Geschichte und Lehre Petri, eine ebionitische, angeblich von Petrus selbst verfaßte, und eine kirchliche unter dem Namen des Clemens herausgegebene. Die erstere ist ganz verloren gegangen, die katholische Recension aber — die περίοδοι Πέτρου — ist, obwohl in der ursprünglichen Gestalt ebenfalls untergegangen, doch in zwei verschiedenen Recensionen auf uns gekommen, in den Recognitionen, die eine arianisirende Vorstellung von der Trinität enthalten, und in den Clementinen. — Ferner Redepenning in seinem Origenes, Theil I. Bonn 1841. S. 4.: «Die Pseudoclementinen wollten den Gegensatz zwischen den Extremen des paulinischen und petrinischen Christenthums durch Speculation vermitteln». Vergl. besonders S. 297.:

daß sie ein Product der jüdisch-alexandrinischen Philosophie seien, blieb nicht ohne Vertreter [49]). So gehn die Ansichten derjenigen, welche den alten Standpunkt der Auffassung des Ebionitismus festhalten, weit auseinander, — eine nothwendige Folge aus der Verkennung der Natur desselben.

Dagegen ward Neander's Ansicht über den Ebionitismus und die Clementinen von vielen Seiten der verdiente Beifall zu Theil. Ein Jahr nach dem Erscheinen seiner gnostischen Systeme erklärte sich De Wette für dieselbe [50]), sodann Gieseler, der freilich in der Abhandlung über Nazaräer und Ebioniten [51]) nur den vulgairen Ebionitismus beschreibt und mit keiner Sylbe der Clementinen gedenkt, dennoch aber (vergl. S. 289.) auf eine in spätern Zeiten entstandene gnostisirende Richtung der Ebioniten hinweiset [52]) und in seinem ausgezeichneten Lehrbuch der

---

«Und im ganzen Umfang der griechisch-kirchlichen Litteratur dieser Zeiten finden wir nur eine Schrift, welche sich mit Entschiedenheit gegen jedes Uebermaaß willkürlicher pneumatischer Deutungen erklärt. Es sind dies die clementinischen Pseudoepigraphen». Ebenso auch, wie es scheint, Osiander, über die colossischen Irrlehrer, Tübinger Zeitschr. 1834. Heft III. S. 103., wo er die Clementinen bezeichnet als den originellen Versuch einer Coordinirung des Judenthums und Christenthums zu gleicher, von einander unabhängiger Geltung beider, entschieden aus dem Christenthum als Reaction gegen seine streng antijüdische Entwickelung hervorgegangen. — Ueber die Ansicht derer, welche die Clementinen als ebionitisches, nichts destoweniger aber doch ebenfalls als kirchliches Product betrachten, vgl. späterhin.

49) So Gersdorf in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Recognitionen (bibliotheca patrum eccles. latinor., vol. I. Lipsiae 1838.), Paniel (pragmatische Geschichte der christlichen Beredtsamkeit und der Homiletik, Band I. Abth. I. Leipzig 1839. S. 107.); endlich sucht der treffliche Darsteller der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie Dähne (die Christuspartei in der Kirche zu Corinth, Halle 1841.) diese Ansicht tiefer zu begründen. — Es ist jedoch zu bemerken, daß die beiden Erstern sich nicht über ihre Auffassung des Ebionitismus ausgesprochen haben.

50) Christliche Sittenlehre, Theil II. Berlin 1819. S. 257 ff., vergl. damit sein Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und der Geschichte derselben, Berlin 1833. S. 100 ff.

51) Im Archiv für Kirchengeschichte von Stäudlin und Tzschirner, Band IV. Abth. II. Leipzig 1820.

52) Dies gegen Schenkel a. a. O. S. 35.

Kirchengeschichte [53]) neben jener vulgairen Richtung auch eine theosophisch-asketische und als deren Product die Clementinen anerkennt. Nur darin weicht er von Neander ab, daß Neander beide Gestaltungen als gleichzeitig, Gieseler die vulgaire als die frühere, die theosophisch-asketische als die spätere ansetzt. Ebenso haben sich eine große Anzahl tüchtiger Gelehrten für Neanders Meinung erklärt, bald die Gleichzeitigkeit beider Richtungen, bald die spätere Entstehung der theosophisch-asketischen behauptend [54]).

---

53) Band I. 3te Auflage, Bonn 1831. S. 112. und 148.

54) Hierher gehören Wilde K.gesch., Leipz. 1828. S. 81. u. 84. (völlig unbrauchbar), sodann Strauß, in seinem Leben Jesu (in der ersten Auflage Theil I. Tübingen 1835. S. 159—165. entscheidet er sich für die spätere Entstehung der «speculirenden», in der dritten S. 218 ff. läßt er die «einfache» und «speculirende» Richtung gleichzeitig neben einander hergehn), Ritter (Handbuch der Kirchengeschichte, Band I. 2te Auflage, Bonn 1836. S. 158.), Tholuck (Commentar zum Brief an die Hebräer, Hamburg 1836. S. 451.), Döllinger (Kirchengeschichte, Band I. Regensburg und Landshut 1836. S. 27 ff.), Hilgers (kritische Darstellung der Häresien und der orthodoxen dogmatischen Hauptrichtungen, Band I. Abthlg. I. Bonn 1837. S. 105—123. und 163—183.), Detmer (de Nazaraeis et Ebionitis, Halis Saxonum 1837. p. 50 seqq.), Twesten in dem trefflichen Werk: Vorlesungen über die Dogmatik, Band I. 4te Auflage, Hamburg 1838. S. 100., Engelhardt, der mit unbefangener Wahrheitsliebe seine frühere Ansicht über den Ebionitismus und die Clementinen (vergl. Anm. 43. u. 45.) in seiner Dogmengeschichte (Thl. I. Neustadt a. d. Aisch 1839. S. 20—30.) änderte, und die Clementinen für ein Erzeugniß einer eigenthümlichen Gestaltung des Ebionitismus, verschieden von dem Nazaräismus wie dem vulgairen Ebionitismus erklärte; vergl. damit sein Weihnachtsprogramm 1835. p. 3—8., Dorner (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttgard 1839. S. 38. 40. Vergl. damit seine Abhandlung über denselben Gegenstand in der Tübinger Zeitschrift 1835. Heft IV. S. 86. Ueber Dorner späterhin ein Mehreres.), Meier (Dogmengeschichte, Gießen 1840. Wenn er gleich bei der Schilderung des Ebionitismus S. 23 ff. nur jene vulgaire Richtung vor Augen hat, so scheint er doch S. 91. die Richtung der Clementinen als eine eigenthümliche Form desselben zu betrachten, mit welcher er denn auch die Beschreibung der Ebioniten durch Epiphanius zusammenstellt.), Hagenbach, (Dogmengeschichte, 1840. Thl. I. S. 48. Hagenbach äußert sich jedoch zweifelhaft: «In wie weit», heißt es a. a. O., «auch Cerinth an diese [judaisirende] Richtung sich anschließt, oder vielmehr, wie die — noch zweifelhaften — spätern Ebioniten in den

Kaum waren zehn Jahre verflossen, seitdem das genannte Neander'sche Werk einen Umschwung in den Untersuchungen über den Ebionitismus hervorgerufen hatte, als man theilweise noch einen Schritt weiter zu gehen anfing. War Neander der allgemein verbreiteten Ansicht, nach welcher nur die vulgairen Ebioniten anerkannt wurden, entgegen getreten und hatte neben jener vulgairen der theosophisch-asketischen Gestaltung zu ihrem Rechte verholfen, so fing man in der neuesten Zeit zum Theil an, nur die letztere als Ebionitismus anzuerkennen und die Existenz der erstern ganz zu läugnen.

Credner ist der erste, welcher in der neuesten Zeit [55]) diese Ansicht ausgesprochen hat. In seiner Abhandlung über Essäer und Ebioniten [56]) gibt er zwar anfänglich zu, daß wahrscheinlich die Ebioniten selbst wieder in mehrere Secten zerfielen (S. 231.), jedoch eine Secte sei uns nur näher bekannt geworden, die Ebioniten des Epiphanius und der Clementinen, und wo er von da an der Ebioniten gedenkt, meint er nur diese theosophisch-asketische Gestaltung derselben. Noch bestimmter spricht sich dieser Gelehrte in seinen Beiträgen zur Einleitung in die biblischen Schriften aus [57]). Die Judenchristen zerfallen dem hier Entwickelten zufolge in Nazaräer und Ebioniten, die letztern sind ihm aber nur die theosophisch-asketische Partei, die in der

---

Clementinen Gnostisches mit Judaismus verbinden, muß genaueren Untersuchungen vorbehalten bleiben»), Gfrörer, Kirchengeschichte, Band I. Stuttgard 1840. S. 290—300., der im Ebionitismus «die buchstäbliche» von der «geistigen» Richtung unterscheidet (über seine frühere Ansicht vergl. Anm. 65.), Olshausen (der früher anderer Ansicht gewesen war vergl. Anm. 43.) in seinem trefflichen Commentar über die Schriften des neuen Testaments, Band IV. Königsberg 1840., Einleitung zum Colosserbrief S. 316., Hase (Kirchengeschichte, 4te Auflage, Leipzig 1841. S. 80. Ueber Hase's Ansicht nachher [Anm. 80.] ein Mehreres), Semisch, in seiner Monographie über Justin den Märtyrer, Theil II. Breslau 1842. S. 242 ff., Alzog (Universalgeschichte der christlichen Kirche, Theil I. zweite Auflage, Mainz 1843. S. 116 ff.).

55) Ich sage in der neuesten Zeit, denn daß früher schon Manche nur die gnostisirenden Ebioniten anerkannten, haben wir vorhin gesehn.

56) In Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Band I. Heft II. Sulzbach 1827. S. 211—264. Heft III. Sulzbach 1829. S. 277—328.

57) Band I. Halle 1832. S. 268 ff.

Beschreibung des Epiphanius und in den Clementinen vorliegt [58]). Mit dieser eigenthümlichen Ansicht verband Credner noch die Behauptung, daß diese theosophisch-ascetische Partei, die er allein für die eigentlichen Ebioniten hält, d. h. für Ebioniten in der engern Bedeutung, in welcher nicht auch die Nazaräer unter diesem Namen begriffen werden, aus einer Verbindung der Essäer mit den ursprünglichen Judenchristen hervorgegangen sei, — eine Ansicht, die, wenn auch nicht zuerst von Credner aufgestellt [59]), doch zuerst von ihm genauer begründet worden ist.

So nahmen durch Credner die Untersuchungen über den Ebionitismus wiederum eine neue Wendung und Viele folgten dem von ihm eingeschlagenen Wege. Wie aber die Annahme der eigenthümlichen Bestimmtheit des gnostischen Ebionitismus durch den Uebertritt der Essäer zum Christenthum in keinem nothwendigen Zusammenhang steht mit seiner alleinigen Anerkennung der gnostisirenden Ebionitenpartei als eigentlichen Ebioniten, so adoptirten Manche die letztere Meinung, ohne der erstern beizutreten, und erkannten nur den gnostischen Ebionitis-

58) S. 387.: «Die beiden Extreme (der Judenchristen) wurden auf der einen Seite gebildet von den Gnostikern unter den Judenchristen, auf der andern Seite von den Eiferern für das mosaische Gesetz — den Nazaräern. Die hier genannten Gnostiker unter den Judenchristen haben wir bereits als die eigentlichen Ebioniten kennen gelernt, hervorgegangen aus einer Vereinigung der jüdischen Secte der Essäer mit petrinischen Christen». S. 275.: «Die Lehransichten der Ebioniten liegen uns in einer von ihnen ausgegangenen Schrift, den s. g. Clementinen und außerdem noch in dem Bericht des Epiphanius vor». Wenn Credner aber an andern Stellen noch von einer andern Classe von Ebioniten spricht (wie z. B. S. 370.: «dies berechtigt uns, einen Unterschied zwischen den Ebioniten, von welchen die Predigt des Petrus, und jenen, von welchen die Clementinen ausgegangen sind, zu machen»), so versteht er unter jener andern Classe gar nicht die eigentlichen Ebioniten, sondern nur die uneigentlich so genannten, die Nazaräer, wie aus dem Folgenden hervorgeht. — Noch bemerke ich, daß diese Ansicht Credner's damit zusammenhängt, daß er den Nazaräern unrichtig den Charakter der vulgairen Ebioniten beilegt (vergl. Cap. IV. §. 5.). — Zu vergleichen ist noch Credner's Einleitung in das neue Testament, Band I. Halle 1836.

59) Wir haben oben gesehen, daß schon Döderlein eine Verbindung der Essäer mit den früheren Ebioniten behauptete und als Produkt derselben die Clementinen ansah.

mus als den eigentlichen Ebionitismus an, ohne die Annahme, daß diese Ebioniten zum Christenthum übergetretene Essäer gewesen, zu billigen [60]). Die Mehrzahl nahm jedoch mit der einen auch die andere Meinung an. Zunächst ist hier Schneckenburger zu erwähnen. Auf selbstständige und scharfsinnige Weise sucht er in der Abhandlung: «Ueber einen häufig übersehenen Punkt in der Lehre der Ebioniten von der Person Christi» [61]) nachzuweisen, daß es nur Eine Classe derselben — die gnostisirende — gegeben habe, welche in der Beschreibung des Epiphanius und in den Clementinen deutlich hervortrete, aber auch schon in den frühern Ebionitenbeschreibungen zu erkennen sei, daß mithin kein Grund vorhanden sei, «die Ebioniten des Epiphanius für verschieden von den alten zu erklären». Auch in Ansehung der Abstammung dieser Ebioniten von den Essäern erklärte er sich in einer spätern kleinen Schrift [62]) mit Credner'n einverstanden und machte außerdem noch auf mehrere den Clementinen verwandte Erscheinungen aufmerksam, das Evangelium der Aegyptier, die Testamente der zwölf Patriarchen, den Sabellianismus, und den zweiten, anerkannt untergeschobenen, Brief des römischen Clemens. Sodann kommt hier Hoffmann in Betracht [63]). Mit Umsicht und Scharfsinn suchte dieser Gelehrte zu beweisen, daß die Unterscheidung mehrerer Arten der Ebioniten eine unzulässige, vielmehr jene gnostisirende

---

60) So von Rauscher (Geschichte der christlichen Kirche, Bd. I. Sulzbach 1829. S. 230—232.), Royards (compendium hist. eccles., pars I. Trajecti ad Rhenum 1840. p. 51.) und Reuß (Geschichte der heiligen Schriften des neuen Testaments, Halle 1842. S. 82.). Umgekehrt fand die erstere Behauptung Credner's, daß der gnostisirende Ebionitismus aus einem Uebertritt der Essäer zu den frühern Judenchristen hervorgewachsen sei, auch bei solchen Eingang, welche keineswegs mit ihm in der Anerkennung dieser Art von Ebioniten als den alleinigen eigentlichen Ebioniten übereinstimmten. So Döllinger, Hilgers, Detmer, Hase (dieser jedoch mehr zweifelhaft), Gfrörer (nach der in seiner Kirchengeschichte vorgetragenen Ansicht), Alzog in den Anm. 54. angeführten Schriften.

61) In der Tübing. Zeitschrift, Jahrg. 1830. Heft I. S. 114 ff.

62) Ueber das Evangelium der Aegyptier, Bern 1834.

63) Das Leben Jesu von Strauß geprüft von Hoffmann, 1836. S. 202—16.

Art derselben, wie sie in den Clementinen und in der Beschreibung des Epiphanius vorliege, die einzigen Ebioniten seien. Zugleich billigt er Credner's Ansicht, daß dies zum Christenthum übergetretene Essäer gewesen seien. Derselben Ansicht ist Rothe [64]), Gfrörer [65]), Schwegler [66]).

Insbesondere ist hier aber Baur zu erwähnen, der die Clementinen in fast allen seinen Schriften mit besonderer Vorliebe in den Kreis der Untersuchung gezogen hat [67]). Daß sich

64) Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Band I. Wittenberg 1837. S. 489—494. u. 535—551. Die Judenchristen zerfallen ihm in Nazaräer und Ebioniten, als letztere gelten ihm nur die theosophisch-asketische Gestaltung, oder die christlichen Essäer, die wir am vollständigsten aus den Clementinen kennen lernen, S. 539 ff. Zugleich macht Rothe auf die Verwandtschaft der apostol. Constitutionen, d. h. der allein ursprünglich zusammengehörigen sechs ersten Bücher mit den Clementinen aufmerksam, indem er der Ansicht ist, daß diese ebenfalls aus dem Ebionitismus hervorgegangen seien, wenn sie gleich ihre gegenwärtige Gestalt erst durch mannigfache Veränderungen erhalten hätten, S. 541 ff.

65) Das Jahrhundert des Heils, Abtheil. I. Stuttgard 1838. S. 260.: «Die Ebioniten», heißt es hier, «haben sich auch nicht geändert, sie bekannten ursprünglich die mystische Lehre». S. 261. nennt er die Ebioniten die essenischen Judenchristen. In einem spätern Werk, seiner Kirchengeschichte, nimmt Gfrörer jedoch zwei Gestaltungen des Ebionitismus an (vergl. Anm. 54.), meint aber doch, daß die essäische die verbreitetste war.

66) Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1841. Ueber Schwegler ein Mehreres Anm. 74. Mit ihm erklärt sich Zeller in seinen theologischen Jahrbüchern 1842. Heft II. S. 383 ff. einverstanden.

67) Die verschiedenen Schriften von Baur, in denen die Clementinen eine mehr oder minder wichtige Rolle spielen, sind:

a) de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, Osterprogramm von 1831.

b) die Christuspartei zu Corinth, Tüb. Zeitschrift 1831. Heft IV. Vergl. S. 110. 114—136. und 174—206.

c) das manichäische Religionssystem, Tübingen 1831. S. 342—44. 470—75. 483—86.

d) der hebräische Sabbath und die Nationalfeste des mosaischen Cultus, Tüb. Zeitschrift 1832. Heft III. S. 188 ff.

e) über Apollonius von Tyana, Tüb. Zeitschrift 1832. Heft IV., auch als besondere Schrift erschienen, Tübingen 1832. S. 226—36.

die Ansicht dieses Gelehrten über den Ebionitismus und die Clementinen während der zehn Jahre, in welchen die unten genannten Schriften erschienen sind, theilweise verändert hat, kann uns bei der Dunkelheit, welche auf diesen geschichtlichen Verhältnissen ruht, sicher nicht befremden, ja es muß dies als ein Zeichen eines offenen und empfänglichen Sinnes erscheinen, der nicht, auf dem einmal Festgesetzten beharrend, sich gegen Alles abschließt, was hiemit nicht übereinstimmt.

Darin ist sich Baur in allen seinen Schriften constant geblieben, daß er nur jene gnosticirende Art der Ebioniten, die in den Clementinen hervortritt, als die eigentlichen Ebioniten anerkennt. Zwar erklärt er sich im Osterprogramm de Ebionitarum etc. mit Neander darin einverstanden, daß neben der Unterscheidung der Judenchristen in Nazaräer und Ebioniten noch eine Verschiedenheit der letztern hergegangen, die gewöhnlichen und gnosticirenden [68]. Indem er sich jedoch die Aufgabe

---

f) die christliche Gnosis, Tübingen 1835. S. 300—405., vergl. auch S. 760 ff.

g) die s. g. Pastoralbriefe des Apostels Paulus, Stuttgard und Tübingen 1835. besonders S. 51. 89 f. 101 f.

h) über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, Tüb. Zeitschrift 1836. Heft III. S. 118—35.

i) über den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche, Tüb. Zeitschrift 1838. Heft III. S. 123—33. und 182 ff.

k) geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Versöhnung, Tübingen 1838 (hierin nur beiläufig erwähnt).

l) in einer Recension der oben angeführten Schrift Schenkels, in den Berliner Jahrbüchern, Jahrg. 1839.

m) die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Band I. Tüb. 1841. S. 149—63.

68) p. 8 seqq. Neander ea, qua esse solet in hoc litterarum genere, solertia admonuit, Ebionitarum nomine appellatos non omnes ad unum idemque hominum genus referendos esse, fuisse inter eos haud paucos, qui philosophicas Gnosticorum de rebus divinis sententias, a quibus alienissimi fuisse putabantur Ebionitae, animo concepissent. So spricht er p. 18. von Verschiedenheit der ebionitischen Vorstellungen über die Person Christi: Alii enim spiritum illum in hominem Jesum jam primis nascendi initiis, alii tum demum, quum ab Johanne baptizaretur, descendisse existimabant. Prior illa sententia [illegible] tribuenda est. Wiederholt macht Baur auf

setzt, das beiden Gemeinsame herauszustellen, verwischt er durch diese Operation ganz das Eigenthümliche des vulgairen Ebionitismus, und nur die andere gnostisirende Form desselben kommt zu ihrem Recht; wie er auch in allen spätern Schriften unter Ebionitismus nur jene eine (die gnostisirende) Form versteht. — Zugleich suchte er auf eigenthümliche Weise die Ansicht Credner's, daß der Ebionitismus christianisirter Essäismus gewesen, zu begründen.

Hierin stimmt Baur mit Credner völlig überein, dagegen weicht er in folgenden zwei wesentlichen Punkten von ihm ab.

Bisher hatte man im Allgemeinen [69]) einen Unterschied der Ebioniten von den ältesten Judenchristen — den später s. g. Nazaräern festgehalten und die Erstern als Ausartung der Letztern angesehen, womit sich auch Credner und Baur selbst in dem genannten Programm einverstanden erklärten. Allein in seinen spätern Schriften entscheidet er sich eben so bestimmt für die entgegengesetzte Ansicht, welche ihm früher kaum als möglich [70]) erschienen war, daß schon das älteste Judenchristenthum ein ebionitisches gewesen sei. «Daß auch die römischen Judenchristen, wie die Judenchristen der ältesten Kirche überhaupt, beinahe durchaus mehr oder minder ebionitische Grundsätze hatten, geht schon aus dem Bisherigen hervor»,

---

den eigenthümlichen Ebionitismus der Clementinen aufmerksam. Cum vero homiliae nostrae multa habeant singularia, quae a communi Ebionitarum sentiendi ratione discernenda esse, rei natura docet etc.

69) Obgleich keineswegs allgemein, vergl. Cap. IV. §. 2.

70) Im angeführten Programm p. 7. sagt Baur, nachdem er zuvor die Annahme der übernatürlichen Geburt und die Beschränkung der Nothwendigkeit der Gesetzesbeobachtung auf die Judenchristen als Lehren der Nazaräer zum Unterschied von den Ebioniten angegeben hat: Equidem priores fuisse Nazaraeos adeo pro certo habeo, ut in dubio vocari id posse vix credam.... Quis enim persuadere sibi possit, jam in ipsis christianae rei incunabulis inter ipsos Christianos fuisse aliquos, qui Jesum quidem pro Christo haberent, divinitus autem eum natum fuisse negarent? Iudaei enim ex eo quidem hominum genere, quod ex ipsis nov. test. libris cognoscimus, aut omnino negabant, Jesum esse Christum, aut eum non sine singulari spiritus sancti auxilio natum esse credebant.

heißt es in seiner Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs (S. 128.), und auch das zugefügte «beinahe» wird in dem zwei Jahre später erschienenen Aufsatz über den Ursprung des Episkopats [71]) weggelassen und allen Judenchristen der ältesten Zeit ein mehr oder minder ebionitischer Charakter zugeschrieben. So ist die ursprüngliche Gestalt des Christenthums nach Baur Ebionitismus, und während die Ebioniten früher als Secte galten, erhebt er sie zu den ursprünglichen Christen [72]). Es gab eine Zeit des Ebionitismus, wie späterhin nach Ablauf derselben eine Secte der Ebioniten, «so wenig diese auch von den ursprünglichen Judenchristen wesentlich verschieden gewesen sein können» (über den Ursprung des Episkopats S. 123.). Erweitert Baur auf diese Weise den Begriff des Ebionitismus, so bleibt er sich doch darin gleich, daß er ihn gleichwohl auf die gnostisirende Form beschränkt. Auch das früheste Judenchristenthum war ein gnostisches, wenn gleich die spätere Secte der Ebioniten nach Ablauf der Zeit des Ebionitismus «das gnostische Element, welches sie vom Essäismus her in sich hatte, noch stärker hervortreten ließ». So sind die Clementinen einerseits zwar ein ebionitisches, anderseits aber ein kirchliches Product, und wir dürfen uns nicht wundern zu erfahren, daß sie unter den Urkunden, welche über den Charakter der römischen Kirche (die Clementinen sind nach Baur in Rom verfaßt) in den ersten Jahrhunderten Aufschluß geben, eine besonders wichtige Stelle einnehmen [73]), es darf uns nicht befremden, daß ihre Verwandschaft mit den «sogenannten, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom entstandenen Pastoralbriefen des Apostels Paulus» mannigfach geltend gemacht wird [74]).

---

71) S. 123. Vergl. auch S. 127., wo es heißt: «Obgleich wir auch die römischen Judenchristen, wie die Judenchristen überhaupt, nur als Ebioniten betrachten können».

72) Die Geschichte dieser Ansicht Cap. IV. §. 2.

73) Ueber Zweck und Veranlassung u. s. w. S. 119.

74) Nicht eine besondere Fraction des Judenchristenthums, sondern das Judenchristenthum überhaupt ist Ebionitismus, die erste Form des Christenthums ist mithin eine ebionitische, diese Behauptung fand auch bei solchen Ein-

Aber noch in einem andern Punkte veränderte Baur späterhin seine Ansicht. Hatte er in seinem 1827 erschienenen Programm über den Gnosticismus [75]) mit keiner Sylbe der

---

gang, welche in der alleinigen Anerkennung der gnostisirenden Ebioniten keineswegs mit Baur übereinstimmten. So betrachtet auch Dorner, welcher im Ebionitismus zwei Richtungen scheidet (vergl. Anm. 54.), denselben als die erste Form des Christenthums, daher er denn in derselben Abhandlung (über die Entwicklungsgeschichte u. s. w.) die Clementinen S. 86. ein kirchliches und S. 96. ein ebionitisches Product nennt.

Keiner ist hierin weiter gegangen als Schwegler in der oben (Anm. 66.) angeführten Schrift, womit auch seine Abhandlung über den Charakter der nachapostolischen Zeit in Zeller's Jahrbüchern 1843. Heft I. S. 176—94. zu vergleichen ist. Wenn er gleich Baur's Ansicht darin vollkommen theilt, daß er nicht die beiden Gestaltungen, «die gewöhnliche pharisäische» und die «speculative essäisch mystische», sondern nur die letztere als Ebionitismus gelten läßt (vergl. seine Schrift über den Mont. S. 90. S. 113 ff. und öfter, die genannte Abhandlung S. 179.), und deshalb insbesondere die Ebioniten des Epiphanius und die Clementinen als Repräsentanten betrachtet, gleichwohl aber den Ebionitismus nicht als eine besondere Fraction des Judenchristenthums, sondern als das Judenchristenthum selbst ansieht (S. 90.), und deshalb schon das älteste Judenchristenthum als ein essäisch fingirtes, d. h. als Ebionitismus beschreibt (weshalb er denn auch eine Durchbringung des Essäismus und des gewöhnlichen Judenthums schon vor der Zeit Christi voraussetzt S. 90., vergl. seine Abhandlung S. 179.), so geht er doch darin noch weiter als Baur, daß er die ganze Zeit bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts «wesentlich auf der Basis des Ebionitismus ruhen» und die paulinische Auffassung fast ganz und gar zurücktreten läßt und ebendeshalb Ebionitismus als Bezeichnung einer kirchenhistorischen Periode gebraucht. Vergl. seine Abhandlung S. 180. So sind denn auch nach ihm die Clementinen ebensowohl ein ebionitisches (über den Mont. S. 118. und öfter) als ein kirchliches Product (über den Mont. S. 276 f. vergl. s. Abh. S. 185.). Auch Plank (das Princip des Ebionitismus, in Zeller's Jahrbüchern 1843. Heft I.) hält die Clementinen für ein Product des Ebionitismus, faßt diesen aber eben so wie Schwegler als Bezeichnung einer kirchenhistorischen Periode. Vergl. Cap. IV. §. 2.

Wir haben früher gesehn (Anm. 11. 28. 48.), daß Montfauçon, Rosenmüller, Schmidt u. a. ebenfalls die Clementinen für ein kirchliches Product erklärt haben. So begegnen sich in dieser Behauptung solche, die von einer ganz verschiedenen Auffassung der ältesten Verhältnisse ausgehn!

75) Primae rationalismi et supernaturalismi historiae capita pars I. de Gnosticorum christianismo ideali, Tubingae 1827.

Clementinen gedacht und in der Abhandlung de Ebionitarum origine etc. erklärt: Epiphanii Ebionitae — — — receptis a maxima Gnosticorum parte opinionibus propiores erant quam homiliarum autor, qui vaga Gnosticorum phantasmata aspernatus viva tantum veri prophetae institutione divinum numen revelari statuit, so sprach er sich schon in seiner «Christuspartei» [76]) dahin aus, daß der Gegensatz des jüdischen Gnosticismus gegen den antijüdischen als die Grundidee der Schrift betrachtet werden könne, und erklärte in seinem manichäischen Religionssystem, daß die Clementinen in den Gnosticismus als ein eigenes, höchst wichtiges Glied eingriffen [77]), in seiner «christlichen Gnosis» endlich suchte er das hier gelegentlich Ausgesprochene bestimmt darzuthun und zu zeigen, daß die Clementinen als eine eigenthümliche Form des Gnosticismus zu betrachten seien. Indem er nämlich denselben (seiner eigenthümlichen Definition gemäß) in drei Hauptformen, 1) in die das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zusammenstellende, 2) in die das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum streng trennende, 3) in die Christenthum und Judenthum identificirende und beide dem Heidenthum entgegensetzende theilt, betrachtet er den Verfasser der Clementinen und den Cerinth, besonders aber den erstern, als die Repräsentanten der letzten Form. Dabei nahm Baur aber keineswegs seine Ansicht vom ebionitischen Ursprung der Clementinen zurück. Vielleicht vereinigt er beide Ansichten so, daß er das pseudoclementinische System als weitere Entwicklung und Ausbildung der bei den Ebioniten (die ja nach ihm von Anfang an ein gnostisches Element in sich hatten) gegebenen Lehren und Vorstellungen, diese Ausbildung aber als Gnosticismus betrachtet. — Der Ebionitismus in dieser Ausbildung ist Gnosticismus. —

Sehn wir auf die geschichtliche Entwicklung dieser Ansicht, so ist zu bemerken, daß schon in den frühesten Beschreibungen die Ebioniten zuweilen zu den Gnostikern gerechnet wor-

76) S. 188.

77) S. 483.

den sind. Bei der großen Unbestimmtheit, welche früher über den Begriff des Gnosticismus herrschte [78], darf uns dies nicht befremden, um so weniger, als bis in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts die Verschiedenheit der Ebioniten der frühern Väter von den Ebioniten des Epiphanius nicht zum Bewußtsein gekommen war, und deshalb in der Darstellung ihrer Lehre beide Beschreibungen verbunden wurden. Wie nahe mußte es da nicht liegen, zumal da Irenäus ihrer bei den Gnostikern Erwähnung thut, die Ebioniten, deren Lehrbegriff nach des Epiphanius Beschreibung mit so vielen gnostischen Elementen versetzt ist, zu den Gnostikern zu rechnen [79])! Aber auch als späterhin diese Verschiedenheit erkannt wurde, als es gewöhnlich ward, dem Epiphanius alle Glaubwürdigkeit abzusprechen, und nur die Ebionitenbeschreibung der frühern Väter gelten zu lassen, fehlte es nicht an solchen, welche bei der Beschreibung der Ebioniten allein auf Epiphanius zurückgingen, und diesen lag es wiederum nicht fern, dieselben den Gnostikern einzureihen, während diejenigen, welche nur die vulgaire Art anerkannten, Ebionitismus und Gnosticismus als totale Gegensätze auffassen mußten. Als darauf durch Neander beide Arten, die vulgaire und gnostisirende, zur Anerkennung kamen, konnte die letztere [80]) ebensowohl, als — wenn man nach Credner's und Baur's Vorgang nur die gnostisirende anerkannte — der Ebio-

78) Und noch zum Theil herrscht. Was für ein Monstrum muß aus dem Gnosticismus werden, wenn man mit Reuchlin-Melbegg (Kirchengeschichte I. S. 381.) auch die Montanisten, Manichäer, Praxeas, Noetus, Sabellius, Beryllus, Paul von Samosata in den Kreis derselben hineinzieht! Wie verschieden ist nicht die Baur'sche Auffassung (über welche Cap. IV.) von der gewöhnlichen!

79) Ueber diejenigen, welche die Ebioniten zu den Gnostikern gezählt haben, vergl. Burton «über die Häresieen des apostol. Zeitalters, Oxford 1829.» Ich kenne dies Buch leider nur nach dem Auszuge von König, Berlin 1838. Vergl. dort S. 90 ff.

80) So faßt Hase, der den Ebionitismus in den vulgairen und gnostisirenden trennt, und als das Product des letztern die Clementinen ansieht (vergl. Anm. 54.), diese letzte Art als judaisirenden Gnosticismus auf.

nitismus überhaupt dem Gnosticismus eingereiht werden. So hatte schon von Rauscher[81]) von der Gnosis des Ebion und Credner in seinen Beiträgen von der jüdischen Gnosis der Clementinen gesprochen, der Erste aber, welcher den in den Clementinen ausgebildet vorliegenden Ebionitismus als eine eigene Classe des Gnosticismus auffaßte, war Baur[82]).

81) Vergl. Anm. 60.

82) Mit Baur erklärt sich Kern (der Brief Jacobi untersucht und erklärt, Tüb. 1838. S. 56.) einverstanden.

Erstes Capitel.

Inhalt, äußere Anlage, innerer Organismus, Name, historische Glaubwürdigkeit der Clementinen. Ansehn derselben in der ältesten Kirche.

§. 1.

Bisherige Ausgaben der Clementinen. Beschaffenheit des Textes.

Die Clementinen sind zuerst von Cotelerius im ersten Theil seiner Sammlung der apostolischen Väter aus einem colbertinischen Codex der königl. Pariser Bibliothek herausgegeben worden: **SS. patrum qui temporibus apostolicis floruerunt opp. J. B. Cotelerius e mss. codd. eruit, Parisiis 1672.** Eine neue, verbesserte Ausgabe dieses Werks veranstaltete Clericus zuerst zu Antwerpen 1698, dann zu Amsterdam 1724; aus dieser letztern Ausgabe nahm Gallandi die Clementinen unverändert in den zweiten Theil seiner **bibliotheca patrum** auf [1]).

Die Handschrift, welche Cotelerius benutzte, war nicht blos defect — es fehlt ein Theil der neunzehnten und die ganze zwanzigste Homilie [2]) —, sondern auch in hohem Grade incorrect. So ist denn der Text der Clementinen ungeachtet der Correcturen eines Cotelerius, Davisius, Clericus höchst fehlerhaft. Dies, verbunden mit dem Umstande, daß sich die genannten Werke, in welchen die Clementinen abgedruckt sind, nur in den Händen Weniger befinden, macht eine neue correctere Ausgabe unserer Schrift zu einem mehrfach gefühlten Zeitbedürfniß.

Daß der Text auch mannigfach interpolirt sei, ist von vielen Seiten behauptet worden, namentlich hat man Wider-

1) Venetiis 1766.

2) Vergl. §. 2. Abschn. VII.

sprüche, deren sich nicht wenige in unserer Schrift finden, häufig durch die Annahme einer Interpolation erklären wollen. Sicher ist man hierin jedoch zu weit gegangen [3]). Abgesehen davon, daß der Mangel an Bestimmtheit der dogmatischen Ueberzeugung, der in der eigenthümlichen Richtung des Verfassers tief begründet ist, nothwendig Widersprüche herbeiführen mußte, können wir von einem Schriftsteller, welcher bestimmt den Grundsatz einer materiellen Accommodation ausspricht, voraussetzen, daß er, wo sich Veranlassung hierzu darbot, auch selbst Gebrauch von demselben gemacht haben wird. Es kommt noch hinzu, daß die Versuchung zur Interpolation um so weniger nahe lag, als es, wie wir dies später sehen werden, mehr als eine der Rechtgläubigkeit näher gebrachte Ueberarbeitung unserer Schrift gab. Damit will ich jedoch keineswegs in Abrede stellen, daß nicht hin und wieder Interpolationen vorgenommen sind, im Gegentheil läßt sich dies in manchen Stellen bestimmt darthun; nur das behaupte ich, daß man mit der Annahme einer Interpolation nicht gleich überall bei der Hand sein darf, wo sich in einzelnen Stellen eine Abweichung von einer sonst unserm Verfasser gewöhnlichen dogmatischen Ansicht kund gibt, sondern daß hier mit der größten Vorsicht zu verfahren ist.

---

§. 2.

Inhalt der Clementinen.

Den Hauptbestandtheil der Clementinen bilden zwanzig in Form eines Briefs von Clemens an Jacobus verfaßte Homilien [1]). Ihr Inhalt ist kurz folgender:

Erster Abschnitt. Clemens, von Durst nach Wahrheit getrieben, entschließt sich nach Judäa zu reisen, kommt mit Petrus in Cäsarea-Strato-

---

3) Wenn z. B. Cölln a. a. O. der Meinung ist, daß die Stelle h. XVI, 15 ff. von einem Arianer eingeschoben worden sei, und Credner über Essäer und Ebioniten S. 306. die Stelle h. III, 6. für verfälscht erklärt, so werden wir im Lehrbegriff an den betreffenden Stellen zeigen, daß beides mit Unrecht geschehen ist.

1) Ueber die übrigen Bestandtheile der Clementinen vergl. §. 3.

nis zusammen und wird durch ihn von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugt, h. I.

In der ersten Homilie meldet Clemens dem Jacobus, wie er von Kindheit an eine ernstere Lebensrichtung genommen habe, und häufig der Gedanke an den Tod und damit zugleich die Frage, was nach demselben sein werde, ob es ein ewiges Leben gebe, oder mit diesem Leben das Dasein ende, und andere ähnliche, ob die Welt von Ewigkeit her gewesen, oder einen Anfang genommen habe, in ihm aufgestiegen seien. «Von solchen Zweifeln gequält», fährt er fort, «wandte ich mich an die Schulen der Philosophen, aber vergebens suchte ich bei ihnen Aufschluß. Zu einer Zeit gewann die Behauptung, daß die Seele unsterblich sei, die Oberhand, zu einer andern aber die entgegengesetzte, und ich gelangte bald zu der Ueberzeugung, daß ich hier die Wahrheit vergebens suche, und seufzte aus der Tiefe der Seele nach Rettung aus diesem Zustande. Wollte ich mich dieser Gedanken gänzlich entschlagen und mich überreden, es sei in jedem Fall besser, mich nicht zu quälen, — ende das Dasein mit diesem Leben, so sei es besser, sich das Leben nicht zu verbittern, gebe es aber ein Leben nach dem Tode, so sei meine jetzige Traurigkeit ohne Grund, — dann drängte sich mir die Vorstellung auf, wie, wenn es ein ewiges Leben geben, und mich dort härtere Qualen erwarten sollten, wenn ich hier nicht fromm gelebt habe. Ich suchte mich dann zu überreden, daß dem nicht so sei. Aber wenn es doch so wäre, fiel mir ein; und wenn ich dann beschloß, ein frommes Leben zu führen, so ward ich inne, weder sicher zu wissen, was Gott wohlgefällig sei, noch Kraft genug zu haben, auf ungewisse Hoffnung hin die fleischlichen Begierden zu unterdrücken *). Da faßte ich den Entschluß nach Aegypten zu reisen, um bei Magiern und Nekromanten über die Unsterblichkeit der Seele Aufschluß zu erhalten, und konnte nur durch die dringenden Vorstellungen eines Freundes, daß dies etwas Sündhaftes sei und auf ewig den

*) Diese schöne Schilderung, selbst sicher dem Leben entnommen, ist mehrfach benutzt worden, den innern Zustand solcher suchenden Clemente, deren es in der damaligen Zeit gewiß sehr viele gab, zu beschreiben. So Tzschirner a. a. O. S. 506 ff., Neander u. a.

Frieden des Gewissens rauben werde, von der Ausführung abgehalten werden». Cap. 1—5.

«Während ich so von Zweifeln niedergedrückt war, erscholl unter der Regierung des Kaisers Tiberius der Ruf von Christo nach Rom, erst als bloßes unbestimmtes Gerücht, dann immer bestimmter und deutlicher, und endlich trat ein Mann mit der bestimmten Verkündigung in Rom auf, der Sohn Gottes sei in Judäa erschienen und verheiße einem Jeden ewiges Leben, der den Willen des Vaters thue. Da beschloß ich, selbst nach Judäa zu reisen, ordnete meine Angelegenheiten und reiste ab». Cap. 5—8.

Allein durch ungünstige Winde wird Clemens nach Alexandria verschlagen. Hier kommt er mit Barnabas zusammen, hört seiner Verkündigung des Evangeliums zu und wird genauer mit ihm bekannt. Barnabas bleibt mehrere Tage dort, muß aber eines Festes wegen nach Judäa zurück. Clemens, verhindert gleich mit ihm zu reisen, begibt sich ein paar Tage später auf den Weg und kommt in Cäsarea-Stratonis an, wo er durch Barnabas bei Petrus eingeführt und vom Letztern freundlich aufgenommen wird, Cap. 8—16. Er trägt dem Petrus seine Zweifel vor, wird sodann von ihm in den Grundlehren der christlichen Religion belehrt, von der Wahrheit derselben überzeugt, und beschließt beständig bei ihm zu bleiben. Noch erfährt er von Petrus, daß ihm am folgenden Tage eine Disputation mit dem Magier Simon bevorstehe. Cap. 17—22.

Zweiter Abschnitt. Aufenthalt des Petrus und Clemens in Cäsarea-Stratonis. Disputation des Ersteren mit Simon Magus. Simons Flucht nach Tyrus. h. II. und III.

Ganz früh am folgenden Tage fährt Petrus in seiner Unterredung mit Clemens fort. Wie schon am vorigen Tage, so ist auch an diesem hauptsächlich die wahre Prophetie der Gegenstand des Gesprächs. Petrus zeigt, wie bei der Unfähigkeit des Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, das einzige Mittel dazu in dem Anschließen an den wahren Propheten gegeben sei, und setzt dann den Begriff desselben und endlich kurz den Inhalt seiner Lehre auseinander. Als solchen bezeichnet er die Lehre von Einem Gott, der die Welt geschaffen

und gerecht sei, d. h. der einem Jeden nach dem, wie er gehandelt, vergelten werde, daher denn auch die Seele unsterblich sein müsse. Die Auseinandersetzung über Gottes Gerechtigkeit bringt die Rede auf den Magier Simon, der dieselbe läugnete. Clemens erkundigt sich jetzt genauer nach ihm und erfährt von Aquila und Nicetas, die, zwei angenommene Kinder einer Syrophönizierin Justa, eben derselben, deren Tochter Christus von einer schweren Krankheit geheilt hatte, mit Simon zusammen erzogen und anfangs befreundet, späterhin für die christliche Religion gewonnen waren und jetzt zu den beständigen Begleitern des Petrus gehörten (h. II, 1—21.), Folgendes:

Simon sei aus Gitthä in Samarien gebürtig, seine Eltern Antonius und Rachel gewesen. Zu Alexandrien habe er die Magie erlernt, sich sodann dem Täufer Johannes [2]) angeschlossen und sei der bewährteste von seinen dreißig Schülern geworden. Da Johannes während einer Abwesenheit Simons gestorben sei, habe sich Dositheus seiner Stelle bemächtigt, sei jedoch aus derselben durch die List des Magiers verdrängt worden; dann habe Simon die Helena zur Gattin genommen, welche er, wie er sich selbst für eine Incarnation der höchsten Kraft gehalten wissen wollte, für die Allmutter, die Substanz und Weisheit ausgegeben. Da er obendrein viele Wunder verrichtet habe, sich in Feuer gewälzt, ohne zu verbrennen, die verschiedensten Gestalten angenommen u. s. w., so habe er bei sehr Vielen Glauben gefunden, «ja wir selbst hätten uns sicher täuschen lassen», sagt Aquila, «wenn wir nicht gewußt hätten, daß er mit Hülfe der Magie alles dies verrichtete. Noch waren wir mit ihm befreundet, als er aber endlich sogar einen Mord beging, da ermahnten wir ihn anfangs, von seinem Lebenswandel abzustehen, als wir aber damit kein Gehör fanden, wandten wir uns von ihm ab». Petrus nimmt hiervon Veranlassung, über sein Verhältniß zum Magier zu reden, und zeigt, wie nach dem Grundgesetz des Universums, dem Gesetz der Syzygien [3]), zuerst das Schlechtere dem Bessern vorausgehe, und somit auch,

---

2) Diesem Johannes ist in den Clementinen ein schlechtes Loos gefallen. Vergl. Lehrbegriff §. 3. Anm. 9.

3) Vergl. Lehrbegriff §. 3.

bevor durch ihn die Völker vom Polytheismus befreit werden könnten, ein Apostel des Teufels habe auftreten müssen. Sodann zeigt er den Unterschied von göttlichen und dämonischen Wundern. h. II, 22—34.

Während dieses Gesprächs tritt Zachäus herein und meldet, daß die Disputation auf den folgenden Tag verschoben werden müsse, da Simon für heute behindert sei. Ueber diesen Aufschub traurig, wird Clemens von Petrus darauf hingewiesen, daß Alles unter der weisen Leitung Gottes stehe, also auch das, was uns anfangs unangenehm scheine, am Ende doch zu unserm Besten diene, wir uns mithin auch bei den widrigsten Schicksalen der Traurigkeit nicht hingeben dürften. «So laß Dich», fährt Petrus fort, «diesen Aufschub nicht betrüben, o Clemens, vielleicht ist er von Gottes Vorsehung zu Deinem Heile angeordnet. Da ich nämlich in Erfahrung gebracht habe, worüber Simon disputiren will, so kann ich Dich vorher mit dem Gegenstande der Unterredung genauer bekannt machen, damit Du Dich nicht schwankend machen läßt, wenn Simon den Sieg davon tragen sollte.» Dann theilt er dem Clemens mit, was den Gegenstand der Disputation ausmachen werde, und ertheilt ihm über das Verhältniß der Schrift (des alten Testaments) zur Lehre des wahren Propheten genauere Belehrung. Er zeigt, wie in der Schrift Wahres und Unwahres vermischt vorliege, und Simon sich an das Letztere halten werde. h. II, 35—53.

Beim Anbruch des folgenden Tages findet Clemens und die übrige Umgebung des Petrus diesen im Gebet begriffen. Dann wird das Gespräch vom gestrigen Tage weiter fortgesetzt, bis Zachäus meldet, daß Alles zur Disputation bereit sei. Durch ein Gebet, bei welchem Clemens nicht zugegen sein darf, da er die Taufe noch nicht empfangen hat, bereitet sich Petrus vor und tritt dann heraus vor das versammelte Volk, in dessen Mitte der Magier steht. h. III, 1—29. Mit den Worten: «Friede sei mit Euch» begrüßt er die versammelte Menge. «Wir bringen Euch Frieden», redet er dieselbe an, «aber ich sage Euch, erträglicher wird es Sodom und Gomorrha ergehen am Tage des Gerichts, als Euch, wenn Ihr uns nicht folgt, wenn Ihr nicht allein das, was Ihr durch Eure Vernunft

erkennen konntet, nicht erkannt habt, nicht allein, da Ihr von uns hörtet, nicht zu uns gekommen seid, sondern auch jetzt, da wir zu Euch gekommen, uns keinen Glauben schenkt.» Er zeigt sodann, wie Gott Alles geschaffen, und zwar des Menschen wegen, wie dies uns zur größten Liebe und Dankbarkeit auffordere, es mithin die größte Sünde sei, dies zu verkennen und außer diesem Einen Gott mehrere Götter zu verehren. h. III, 20—37. Als Petrus ausgeredet, nimmt der Magier das Wort. «Was suchst Du», ruft er dem Petrus zu, «die versammelte Menge durch Lügen zu täuschen, indem Du ihr den Glauben einreden willst, daß es nur Einen Gott gebe, da doch die heiligen Bücher der Juden eine Mehrzahl von Göttern lehren. Vor allen Anwesenden will ich Dir zeigen, daß diese eine Menge von Göttern annehmen, daß der Gott, welcher die Welt erschaffen, nach der Schrift ein schwaches, charakterloses Wesen ist, es also einen andern höhern geben muß, der in jeder Hinsicht vollkommen ist». h. III, 38.

Drei volle Tage dauert die Disputation. Simon wird in allen Behauptungen widerlegt und entflieht beim Anbruch des vierten Tages nach Tyrus in Phönizien. Nach einigen Tagen erhält Petrus hiervon Nachricht und faßt sogleich den Entschluß, ihm dahin zu folgen, seiner verderblichen Wirksamkeit entgegenzuarbeiten. Bevor er aber Cäsarea verläßt, setzt er den Zachäus zum Bischof der dortigen Gemeinde ein, der nach anfänglicher Weigerung diese Stelle übernimmt, ordnet die kirchlichen Verhältnisse und ertheilt Vielen die heilige Taufe. Noch einige Tage verspricht er, dort bleiben zu wollen, und schickt den Clemens, Aquila und Nicetas nach Tyrus voraus, ihm von dem Treiben des Magiers schriftlich Nachricht zu geben. h. III, 39—73.

Dritter Abschnitt. Clemens mit Aquila und Nicetas nach Tyrus vorausgeschickt. Vorgänge daselbst. Flucht des Magiers von hier nach Sidon. Disputation des Clemens mit Apion. Ankunft des Petrus. h. IV. V. VI.

So begeben sich denn Clemens, Nicetas und Aquila von Cäsarea nach Tyrus und bleiben dem Befehl des Petrus gemäß bei Berenice, der Tochter derselben Justa, welche Nicetas und Aquila an Kindes Statt angenommen hatte. Von ihr er-

halten sie die gewünschte Auskunft über den Magier und erfahren, wie er durch die unglaublichsten Wunder die ganze Stadt in Erstaunen setze und von der Menge für einen Gott gehalten werde. Diejenigen, welche ihn als einen Magier und Goëten darzustellen gewagt hätten, habe er bei Gelegenheit eines Gastmahls, zu dem er sie eingeladen, mit mancherlei Krankheiten behaftet. «Deswegen», so schließt sie ihre Rede, «rathe ich Euch, nichts gegen ihn bis zur Ankunft des Petrus zu unternehmen». Im Gespräch über Simon vergeht der Abend. h. IV, 1—6.

Am folgenden Morgen erhalten sie unerwartet die Nachricht, daß der Magier plötzlich von Tyrus nach Sidon hin abgereist sei und von seinen Schülern nur den Alexandrinischen Grammatiker Apion, den Astrologen Annubion und den Epikuräer Athenodorus zurückgelassen habe. Alles dieses berichten sie noch gleich denselben Morgen brieflich an Petrus. Wie sie darauf in den Straßen von Tyrus umhergehen, begegnet ihnen Apion mit Annubion und Athenodorus und mehreren Andern. Apion, noch von frühern Zeiten her mit Clemens bekannt, redet ihn an; das Gespräch kommt auf religiöse Gegenstände. Um ganz ungestört zu sein, wird beschlossen, sich an einen ruhigen Ort zu begeben und das Anerbieten eines von den Freunden Apions, eines reichen Mannes, nach seinen Gärten zu gehen, angenommen. h. IV, 6—10. Nach einem Eingange über den Unterschied der Gewohnheit und Wahrheit geht Clemens auf die verschiedenen Gestaltungen des Heidenthums ein und zeigt ihre Nichtigkeit und Verwerflichkeit, indem er vorzüglich geltend macht, daß der heidnischen Religion alle Motive zu einem sittlichen Leben fehlen, sie vielmehr vielfach zur Unsittlichkeit reize und Veranlassung gebe. So vergeht die Zeit, und Apion muß seine Vertheidigung der allegorischen Deutung der heidnischen Mythen auf den folgenden Tag verschieben. h. IV, 11—25.

Als sie am folgenden Tage wieder zusammen kommen, fehlt Apion. Da Clemens hört, daß derselbe krank sei, schlägt er vor, zu ihm zu gehen, wird jedoch durch das Bitten aller Anwesenden bestimmt, da zu bleiben und in seinem Vortrage fortzufahren. h. V, 1. Diesmal gibt er der Unterredung eine andere Wendung. Hatte er am vorigen Tage in abstracto

die Verwerflichkeit und Unsittlichkeit der heidnischen Religion darzustellen gesucht, so zeigt er dies jetzt an einem concreten, selbst erlebten Beispiel. «Als ich gestern fortging», beginnt er die Rede, «da war ich, ich will es gestehen, sehr besorgt wegen der bevorstehenden Disputation mit Apion und konnte lange nicht einschlafen. Während ich so schlaflos in meinem Bette lag, tauchte folgende Geschichte in meinem Gedächtniß wieder auf. Von Jugend auf war mein Streben auf Erkenntniß der Wahrheit gerichtet, und da ich keine Befriedigung fand, so unterlag endlich auch mein Körper der geistigen Sorge, und ich verfiel in eine Krankheit. Grade um diese Zeit kam Apion, mein väterlicher Freund, zu mir nach Rom. Auf seine Frage, was mir fehle, schützte ich eine leidenschaftliche Liebe für ein Mädchen vor, da ich den wahren Grund der Krankheit dem Manne, welcher das Judenthum auf's heftigste haßte, nicht entdecken mochte. Sein Anerbieten, mir durch magische Mittel ihren Besitz zu verschaffen, wies ich entschieden zurück, nahm dagegen seinen Vorschlag an, sie in einem Briefe zu überreden, sich mir hinzugeben. Noch in derselben Nacht verfaßte er eine Schrift ««das Lob der Unzucht»» und übergab sie mir zur Besorgung an das Mädchen». h. V, 2—9. — Nach diesen Worten theilt Clemens den Anwesenden den Brief mit, dessen Inhalt die Aufforderung ausmachte, sich ohne Bedenken den geschlechtlichen Freuden hinzugeben, die Ehe sei Erfindung der Menschen, woran sich weder die Weisen, noch weniger die Götter gebunden hätten. Das Beispiel der Götter fordere uns auf, ein Gleiches zu thun, ja es sei gottlos, es nicht zu wollen, da doch die Götter es gethan und da der älteste aller Götter, Eros, darauf dringe. h. V, 10—19. «Diesen Brief», fährt Clemens fort, «konnte ich natürlich nicht abschicken, da ja meine Leidenschaft nur ein Vorgeben war. Gleichwohl stellte ich mich, als wollte ich ihn dem Mädchen zuschicken, erdichtete selbst eine Antwort im Namen des Mädchens und theilte dieselbe am Tage darauf dem Apion mit». — Auch diesen Brief liest Clemens vor. Mit Abschen war darin jene Aufforderung zurückgewiesen, jene vermeintlichen Götter, hieß es im Brief, seien Magier und Tyrannen gewesen, zu solcher Schandthat könne sie unmöglich durch jene lügenhaften Gerüchte verleitet werden, da sie von einem Juden gelernt

habe, was Gott wohlgefällig und angenehm sei. — «Als Apion diesen Brief gelesen», berichtet Clemens weiter, «rief er aus: Hasse ich wohl ohne Grund die Juden? Nun, da ein Jude sie in seine Hände bekommen und für seine Religion gewonnen hat, ist es unmöglich, sie zur Unzucht zu verleiten, denn jene, welche meinen, daß Gott Alles wisse, beobachten die größte Keuschheit, als ob sie nicht verborgen bleiben könnten. - Hierauf theilte ich dem Apion die Wahrheit mit, worauf er sogleich Rom verließ und mich erst gestern zum ersten Mal wieder gesehen hat. Aber das bitte ich Euch, zu bedenken, ob nicht jene Göttermythen nothwendig eine Aufforderung zur Unsittlichkeit enthalten». h. V, 10—29.

Darauf gehen alle nach Apions Hause und setzen das Gespräch über das Heidenthum fort. Apion verspricht am folgenden Tage seine Ansichten entwickeln zu wollen. h. V, 30.

Als Clemens sich am folgenden Tage wieder an den vorher bezeichneten Ort begibt, findet er schon alle versammelt und Apion in der Mitte von Annubion und Athenodorus. «Ehe Du, mein Sohn Clemens, hier warest», beginnt Apion die Disputation, «haben Annubion und Athenodorus mir Deine gestrige Erzählung von dem, was in Rom zwischen uns vorgegangen, mitgetheilt. Aber Du hättest wissen sollen, daß Alles, was ich von den Schandthaten der Götter schrieb, nicht wirklich meine Ueberzeugung war, alle jene Mythen haben nach meiner Ansicht vielmehr einen nur durch allegorische Deutung erkennbaren Sinn». Darauf trägt Apion diese allegorische Deutung vor. Die ältesten Weisen hätten die mit vieler Anstrengung und Mühe gefundene Wahrheit nicht Allen und Jedem, sondern nur denen mittheilen wollen, welche selbst von Durst nach Wahrheit getrieben würden. Deshalb hätten sie dieselbe in Form von Mythen niedergelegt, deren wahrer Sinn nur durch allegorische Deutung aufgeschlossen werde. Diese trägt er sodann im Einzelnen vor. h. VI, 1—10. Während dessen erscheint Clemens unaufmerksam. Als Apion dies bemerkt und seinen Unwillen darüber äußert, indem er ausruft: «wozu rede ich weiter, wenn Du nicht folgst?» entgegnet Clemens, er möge nicht glauben, daß er das, was er sage, nicht verstehe, da er dies nicht jetzt zum ersten

Mal höre, und fährt zum Beweise hierfür die allegorische Deutung weiter fort. h. VI, 11—16.

Aber auch das Verwerfliche dieser Ansicht weiset Clemens nach. Berichten jene Göttererzählungen — das ist der Gedanke, den er durchzuführen versucht — nicht wirklich Geschehenes, sind sie nur Einkleidung einer tiefern, nur durch allegorische Deutung erkennbaren Wahrheit, dann haben sich jene sogenannten Weisen, welche diese Mythen ersonnen, schwer versündigt, da sie das Heilige in Unheiliges hüllten und die Menschen zur Sünde verlockten; unmöglich können sie daher von Weisen herrühren. Vielmehr sind die Dämonen die Urheber des Götzendienstes und die vermeintlichen Götter schlechte Menschen und Magier gewesen[4]), deren Gräber zum Theil noch gezeigt werden. h. VI, 17—25.

Während Clemens noch so redet, kommt Petrus aus Cäsarea an. Apion mit Annubion und Athenodorus entfernen sich, alle Andere gehen ihm entgegen und berichten ihm das Vorgefallene. Mit Allem, was Clemens gesprochen und gethan, bezeugt Petrus seine vollkommenste Zufriedenheit. h. VI, 26.

Vierter Abschnitt. Nach einem Aufenthalt von einigen Tagen verläßt Petrus mit seinen Begleitern Tyrus und folgt dem Magier nach Sidon, Berytus, Byblus, Tripolis. Hier verweilen sie drei Monate und begeben sich sodann auf die Reise nach Antiochien, wohin der Magier entflohen ist. h. VII.—h. XII, 3.

Nur kurze Zeit kann Petrus in Tyrus bleiben, er muß dem Magier nach Sidon hin folgen, zumal da die Einwohner dieser Stadt zu ihm schicken und ihn bitten lassen, zu ihnen zu kommen. Die wenigen Tage seines Aufenthalts in Tyrus benutzt er, das Volk in den Hauptlehren der christlichen Religion zu unterweisen; Viele werden für das Christenthum gewonnen und lassen sich taufen. Dann ordnet er die kirchlichen Verhältnisse, setzt einen seiner Begleiter zum Bischof ein und eilt nach Sidon. h. VII, 1—5. — Kaum aber hat Simon Magus von seiner Ankunft Kunde erhalten, als er von Sidon nach Berytus eilt. So kann Petrus auch hier nur wenige Tage

4) Vergl. Lehrbegriff §. 1.

verweilen und folgt, nachdem er in wenigen Tagen Viele für seine Lehre gewonnen und die kirchlichen Verhältnisse geordnet hat, dem Magier nach Berytus. h. VII, 5—8. Als er hier ankommt, ist grade ein Erdbeben; diesen Umstand benutzt der Magier, das Volk gegen Petrus aufzuwiegeln. «Flieht diesen Menschen», ruft er den Einwohnern zu, «er ist ein Magier, glaubt mir, das Erdbeben rührt von ihm her, er hat Euch die Krankheiten zugeschickt, von denen Ihr heimgesucht werdet». Petrus geht hierauf ein: «Ja; ich kann dies alles», erwiedert er, «und wenn Ihr mir nicht gehorcht, will ich Eure ganze Stadt zerstören». Dann befiehlt er dem erschrockenen Volk, den Simon wie seine Anhänger gänzlich zu meiden, worauf die Einwohner ihn augenblicklich aus der Stadt heraustreiben. Nachdem dies geschehen, hebt Petrus folgendermaßen an:

«Wenn es in meiner Macht stände, Erdbeben zu erregen und zu thun, was ich wollte, dann hätte ich nicht den Simon aus der Stadt vertrieben, sondern ihn zu meinem Freunde gemacht, damit er nicht auch fernerhin durch seine Verläumdungen gegen mich Vielen an ihrem wahren Heile hinderlich wäre. Er selbst ist, wenn Ihr mir glauben wollt, ein Magier, er ist der Verläumder, ein Diener der Bosheit, er ist es, der Euch die Krankheiten zugeschickt hat. Ich bin der Knecht des Gottes, der die Welt erschaffen, ein Schüler des wahren Propheten und verkündige als solcher Wahrheit, ja ich kann Euch auch von den Krankheiten befreien, die er Euch zugeschickt hat, wenn Ihr Euch zur wahren Religion bekehrt». Auf diese Rede hin fallen Alle vor ihm nieder und werden durch sein Gebet geheilt. Nur wenige Tage kann er dort bleiben; Viele werden fürs Christenthum gewonnen und getauft. Dann ordnet er die kirchlichen Verhältnisse und eilt nach Byblus, da er hier aber den Magier nicht mehr trifft, folgt er ihm auf der Stelle nach Tripolis hin. h. VII, 9—12.

Eine große Menge Menschen aus Tyrus, Sidon, Berytus und Byblus waren dem Petrus hieher gefolgt, alle werden von den Einwohnern bereitwillig aufgenommen, Petrus selbst bleibt mit seinen genauern Freunden im Hause des Maroon. Auch von hier entflieht der Magier sogleich nach Syrien hin. —

Am folgenden Tage will Petrus anfangs noch nicht öffentlich auftreten; da ihm jedoch gemeldet wird, daß das Volk mit großer Ungeduld den Zeitpunkt seines Auftretens erwarte, entschließt er sich dazu. Um dem verderblichen Einflusse des Magiers entgegenzuwirken, zeigt er zuerst, daß der Weltschöpfer der höchste Gott und keineswegs ein so schwaches und allen Affecten unterliegendes Wesen sei, wie Simon ihn dargestellt habe; sodann nimmt er, da Viele mit dämonischen Krankheiten behaftet waren, hiervon Veranlassung, die Lehre über die Dämonen genauer zu entwickeln. «Wollt Ihr», so schließt er seine Rede, «ein Tempel des heiligen Geistes werden, dann bemüht Euch vor Allem, jenen unsaubern Geist aus Euch auszutreiben. Nur durch die Taufe und durch nach derselben verrichtete gute Werke ist dies möglich. Deshalb laßt ab vom Glauben an die Götzen, laßt ab von ihren unreinen Mahlen, begeht keinen Mord, keinen Ehebruch, keinen Diebstahl, hasset die nicht, welche es nicht verdienen, thut überhaupt nichts Böses. Sonst werdet Ihr in diesem Leben von den Dämonen und schweren Krankheiten geplagt, in jenem aber ewige Strafen zu erleiden haben. Was ich Euch heute gesagt, mag genügen. Wer von Euch seine Gesundheit wieder erlangen will, mag hier bleiben, Ihr Uebrigen mögt in Frieden nach Hause gehen». Alle blieben dort, die einen, um ihre Gesundheit wiederzuerhalten, die andern, um die Heilung mit anzusehen. Petrus heilt alle Kranken und entläßt die Menge mit dem Befehl, sich am folgenden Tage zeitig wieder einzufinden. h. VIII, 1—24.

Am folgenden Tage fährt Petrus in seinen Lehrvorträgen an das Volk fort, beginnt mit der Erzählung der Sündfluth und setzt dann die Entstehung des Polytheismus auseinander. Der Aufforderung, sich zur Verehrung Eines Gottes zu wenden, gibt er dadurch größern Nachdruck, daß er zeigt, wie sie sonst in diesem Leben beständig von den Dämonen zu leiden hätten. Auf diese Weise kommt er wieder auf die Dämonen und fährt in seiner gestrigen Belehrung über dieselben fort. h. IX, 1—23.

Drei volle Monate verweilt Petrus in Tripolis, täglich in seinen Belehrungen fortfahrend und Viele für seine Lehre gewinnend. h. X, 1—26. h. XI, 1—34.; gegen das Ende dieser Zeit erfolgt die Taufe des Clemens. Nach einer ein-

dringlichen Warnung vor Irrlehrern schickt er einige seiner Anhänger nach Antiochien in Syrien vorauf, ihn dort zu erwarten, setzt den Maroon zum Bischof ein, erwählt Presbyteren und Diakonen und begibt sich sodann auf die Reise nach Antiochien. h. XI, 35. 36. Am ersten Tage gelangen sie nach Orthosia. Hier schickt Petrus Aquila und Nicetas mit einem Theil seiner Anhänger nach Laodicea, mit dem Versprechen, zwei oder drei Tage nach ihrer Ankunft ebenfalls dort eintreffen zu wollen. Dann begibt er sich auf die Reise nach Antaradus. h. XII, 1—3.

Fünfter Abschnitt. Clemens theilt dem Petrus seine frühern Schicksale mit, wie er Vater, Mutter und Brüder verloren habe. Unerwartetes Wiederfinden seiner Mutter. Ankunft in Laodicea. Wiederfinden seiner Brüder und seines Vaters. h. XII, 4.—XIV, 10.

Eine zufällige Aeußerung des Clemens zu Petrus, dem er seine Freude darüber an den Tag legt, daß er nicht mit voraufgeschickt sei, sondern bei ihm bleiben könne, «Du vertrittst mir die Stelle meines Vaters, meiner Mutter und meiner Brüder», führt das Gespräch auf seine Familienverhältnisse. Von Petrus aufgefordert, berichtet Clemens Folgendes:

«Meine Eltern, Faustus und Matthidia, der kaiserlichen Familie verwandt, hatten außer mir noch zwei ältere Söhne, Faustinus und Faustinianus. Gleich nach meiner Geburt mußte meine Mutter, wie mir mein Vater späterhin mittheilte, Rom mit meinen beiden ältern Brüdern auf zehn Jahre verlassen und nach Athen gehen. Als aber mein Vater in langer Zeit gar nichts von ihnen vernahm und endlich in Erfahrung brachte, daß sie gar nicht in Athen angekommen waren, entschloß er sich, sich selbst auf Reisen zu begeben, um sie aufzusuchen. Seit dieser Zeit — ich war damals zwölf Jahre alt — habe ich nie etwas wieder weder von meinem Vater, noch meiner Mutter und meinen Brüdern gehört, höchstwahrscheinlich sind sie alle längst gestorben, da bereits zwanzig Jahre seit der Abreise meines Vaters vergangen sind». Petrus nimmt innigen Antheil an seinem Schicksal und kann sich der Thränen nicht enthalten. h. XII, 4—11. —

Auf die Bitten einiger Begleiter entschließt sich Petrus,

am folgenden Tage eine Ausflucht nach der Insel Aradus zu machen. Während die Uebrigen sich entfernen, um die Merkwürdigkeiten der Insel in Augenschein zu nehmen, bleibt Petrus zurück und betrachtet eine alte Frau aufmerksam, die am Wege sitzt und bettelt. Als er sich mit ihr in ein Gespräch einläßt und nach ihren frühern Schicksalen erkundigt, erfährt er, daß sie früher in glänzenden Verhältnissen gelebt, ihr Mann dem kaiserlichen Hause verwandt gewesen und sie drei Söhne gehabt. Da aber der Bruder ihres Mannes in unreiner Leidenschaft für sie entbrannt sei, so habe sie, um seinen Nachstellungen zu entgehen, sich entschlossen ihre Heimath auf längere Zeit zu verlassen, und zu dem Ende ein Traumgesicht vorgegeben. So habe sie mit ihren beiden ältesten Söhnen Rom verlassen, um nach Athen zu gehen, sei aber durch ungünstige Winde verschlagen worden und habe endlich Schiffbruch gelitten, in welchem sie allein gerettet und nach dieser Insel hin verschlagen sei. Von einer Frau, deren Mann auf einer Seereise ertrunken sei, freundlich aufgenommen, habe sie lange Zeit bei ihr gelebt, jetzt sei jene aber erkrankt, und auch sie selbst an beiden Händen gelähmt und unfähig zu arbeiten, daher in die traurige Nothwendigkeit versetzt, durch Betteln ihr Leben zu fristen. h. XII, 12—18. So ergibt sich denn, daß sie die todtgeglaubte Mutter des Clemens, Matthidia, ist, und es erfolgt die erste Scene des Wiedererkennens. Auf die Bitte der Matthidia gibt Petrus ihrer Freundin, wie ihr selbst, die Gesundheit wieder. Noch an demselben Tage segeln Petrus, Clemens, Matthidia mit den übrigen Begleitern nach Antaradus zurück. Die Bitte der Mutter, auch ihrer Freundin die Gesundheit wiederzuschenken, gibt dem Petrus Veranlassung, den Unterschied des Wohlwollens und der allgemeinen Menschenliebe auseinanderzusetzen, und daran weitere Belehrungen zu knüpfen. h. XII, 19—33.

Von Antaradus geht die Reise weiter über Balanäa, Paltus, Gabala nach Laodicea, wo sie mit Nicetas und Aquila wieder zusammentreffen. Beide sind, wie sich jetzt offenbart, die vermeintlich bei jenem Schiffbruch ertrunkenen Brüder des Clemens, Faustinus und Faustinianus. Sie waren in der Nacht, in welcher das Schiff scheiterte, von Seeräubern gefangen genommen und als Sclaven an eine Frau, Namens Justa ver-

kauft, von ihr aber an Kindes Statt angenommen worden. Jetzt ist der sehnlichste Wunsch der Mutter, sogleich getauft zu werden. Allein eine Vorbereitung durch Fasten erklärt Petrus für nothwendig und schreibt ihr deshalb einen Tag hierzu vor, und alle Bitten, wie die Versicherung der Mutter, die beiden vorigen Tage nichts als Wasser genossen zu haben, können ihn nicht bestimmen, hiervon abzugehen, da nur das Fasten eine rechte Vorbereitung auf die Taufe sei, welches wegen derselben übernommen werde. h. XIII, 1—12. Den noch übrigen Theil des Tages verwendet Petrus, über die Tugend der Keuschheit zu reden. h. XIII, 13—21.

Ganz früh am folgenden Tage findet die Taufe der Matthidia im Meere Statt. Während die drei Söhne ihre Mutter nach Hause begleiten, hält sich Petrus noch länger auf, da ein alter Mann, der von fern die ganze Taufhandlung mit angesehen hatte, zu ihm herantritt. Mitleiden, sagt er zu Petrus, habe ihn ergriffen, als er sie nach der Taufe habe beten sehen, da es weder einen Gott, noch eine Vorsehung gebe, sondern Alles einer eisernen Nothwendigkeit unterliege. Petrus läßt sich in ein Gespräch mit ihm ein und erkennt, daß es der Vater des Clemens, Faustus, ist. So erfolgt die dritte Scene des Wiedersehens. h. XIV, 1—10.

Sechster Abschnitt. Disputation mit dem Vater. Seine Bekehrung zu verhindern eilt Simon Magus von Antiochia nach Laodicea. Disputation zwischen dem Magier und Petrus; mitten in derselben endet die Handschrift der Homilien. h. XIV, 11—h. XIX, 14.

Nach der ersten Freude des Wiedersehens kommt das Gespräch auf die Behauptungen des Faustus, daß Alles nach einem unabänderlichen Fatum geschehe, zurück. Da aber weder Faustus noch Petrus in den mathematischen und astrologischen Kenntnissen bewandert sind, so erbietet sich Clemens mit dem Astrologen Annubion im Beisein seines Vaters disputiren zu wollen, sobald sie nach Antiochia, wo er sich mit Simon Magus aufhalte, gekommen wären. h. XIV, 11. 12. Der folgende Tag vergeht in Unterredungen über religiöse Gegenstände; wenn Petrus gleich das Thema über den Fatalismus nicht

gradezu wieder aufnimmt, so bemüht er sich doch, den Faustus durch Hinweisung auf sein eigenes wunderbares Schicksal zum Glauben an eine Vorsehung zu führen. Faustus zeigt sich empfänglich für die Wahrheit, und, obwohl er noch nicht von seinen frühern Ansichten zurückgebracht wird, lassen die Reden des Petrus doch einen tiefen Eindruck in seinem Gemüth zurück. So vergeht der ganze Tag, und Petrus muß sich eine genauere Auseinandersetzung der christlichen Lehren für den folgenden Tag vorbehalten. h. XV, 1—11.

Schon ist Petrus am folgenden Tage im Begriff, vor dem versammelten Volk in Gegenwart des Faustus die Lehren der wahren Religion zusammenhängend zu entwickeln, als er ganz unerwartet die Nachricht erhält, daß Simon von Antiochia mit Athenodorus und einigen Andern angekommen sei. Mittlerweile tritt schon Simon selbst in die Versammlung herein. «Ich habe erfahren», redet er den Petrus an, «daß Du gestern dem Faustus zu zeigen versprochen hast, daß nur Ein Gott sei. Vor Allem bin ich über Deine Klugheit erstaunt, daß Du zu hoffen wagst, diesen weisen Mann für Deine Ansichten zu gewinnen. Aber was Du willst, sollst Du nicht erreichen, ich bin hier und will Deine lügenhaften Reden aufdecken. Wäre ich entfernt gewesen, so möchte es Dir vielleicht doch gelungen sein, den weisen Mann zu täuschen und für Deine Ansichten zu gewinnen, da er die heiligen Bücher der Juden nicht kennt». So beginnt denn die Disputation, welche drei Tage hindurch währt. Von einer Behauptung wird Simon zur andern zurückgedrängt, dreimal gibt er fremde Ansichten für die seinigen aus [5]), immer wird er sogleich widerlegt, seine wahre Ueberzeugung wird endlich von Petrus aufgedeckt (h. XVIII, 12.), und auch diese in ihrer Richtigkeit gezeigt. h. XVI—XVIII, 20. Da ruft Simon aus: «Ferne sei es von mir und meinen Freunden, Deine Worte länger anzuhören; ich hätte von Anfang an von der Disputation abstehen sollen, da ich das Wort von Dir vernahm, daß Niemand Dich überreden könne, etwas, was gegen den Weltschöpfer gesagt sei, zu glauben, weder Engel, noch Pro-

5) Vergl. §. 6.

pheten, noch die Schrift», — und ist im Begriff sich zu entfernen, bleibt aber, von Petrus zurückgerufen, da. «Du wurdest bestürzt», redet er den Magier an, «als Du dies hörtest, vernimm jetzt noch etwas Größeres. Wenn auch wirklich der Gott, welcher die Welt geschaffen, ein schlechtes, ja ein unvergleichlich schlechtes Wesen ist, so würde ich dennoch nicht aufhören, ihn allein zu verehren und seinen Willen zu thun, denn wer den nicht liebt, welchem er sein Dasein verdankt, kann Niemand lieben. Ja wenn es einen höhern Gott geben sollte als den Weltschöpfer, so muß dieser mich lieben, weil ich dankbar bin gegen den Gott, von dem ich mein Leben habe, Dich aber, der Du Deinen Urheber verläßt, kann er unmöglich lieben, da er Deine Treulosigkeit kennt. Du bist ein Diener der Bosheit, ohne es selbst zu wissen». —

So ist der Magier ganz überwunden. — Aber noch will er ein Mittel versuchen, will auch seinerseits den Petrus in die Enge führen. Deswegen bricht er ab und richtet an ihn die Frage, woher das Böse seine Entstehung habe. Doch diese Untersuchung muß auf den folgenden Tag verschoben werden. h. XVIII, 21—23. Den folgenden Tag tritt Simon gleich mit der Frage hervor, ob es ein selbstständiges böses Princip gebe, was Petrus unbedenklich zugibt und durch einen Ausspruch Christi belegt. Auf seine weitern Fragen, ob dasselbe erschaffen sei, und von wem und wozu, weigert Petrus sich Anfangs einzugehen, weil darüber in der Schrift nichts enthalten sei. Als Simon ihm dies jedoch als ein Zugeständniß seiner schlechten Sache auslegt, läßt er sich auf diese Fragen ein und sucht zu zeigen, daß, wie man sich immer die Entstehung des Teufels denke, auf Gott keinenfalls die Schuld fallen könne. Den Beweis, daß der Teufel überhaupt geschaffen und zwar von Gott geschaffen sei, verspricht Petrus nachher zu geben und zuerst nur zu zeigen, daß, wenn er dem Weltschöpfer sein Dasein verdanke, dieser doch von aller Schuld frei sei. Mitten in dieser Untersuchung endet die Handschrift der Homilien.

Siebenter Abschnitt. Was Inhalt des fehlenden Theiles der Homilien gewesen sein muß.

Was den Inhalt der letzten Hälfte der neunzehnten und

der ganzen zwanzigsten Homilie [6]) ausgemacht haben wird, läßt sich nach dem Voraufgegangenen mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Zunächst wird Petrus in der neunzehnten Homilie noch das entwickelt haben, was er h. XIX, 12. nachher zu zeigen verspricht, daß der Teufel weder unerschaffen, noch von einer andern Macht als von Gott geschaffen sei. Daß dies die letzte Disputation mit Simon Magus gewesen sein muß und nicht auch in dem verlornen Theile noch eine solche Statt gefunden hat, läßt sich sowohl daraus, daß Simon — wie wir gesehen — schon am Ende der achtzehnten Homilie völlig besiegt erscheint und nur in der neunzehnten noch eine Frage aufwirft, um den Petrus in die Enge zu treiben, als auch aus dem Umstand, daß ohnehin Vieles in der zwanzigsten Homilie erwähnt worden sein muß, mit ziemlicher Sicherheit vermuthen. — Sodann wird in dem fehlenden Theil der Homilien Petrus mit seinen Begleitern nach Antiochien gereiset sein und auch dort die Einwohner zum Christenthum bekehrt haben. Denn einmal wird im Schluß der elften Homilie (c. 36.) berichtet, daß Petrus einige seiner Anhänger dorthin voraufgeschickt habe, mit dem Auftrage ihn dort zu erwarten, sodann aber verspricht Clemens h. XIV, 12. mit Annubion, welcher sich zu Antiochia befand, über den Fatalismus disputiren zu wollen. Nun hatten sich aber nach h. XVI, 1. nur Simon und Athenodorus, aber nicht Annubion, von Antiochia nach Laodicea begeben. Demnach wird in der zwanzigsten Homilie die Reise nach Antiochien berichtet sein. Daß aber vorher auch der Anordnung der kirchlichen Verhältnisse und Einsetzung eines Bischofs in Laodicea Erwähnung gethan sein wird, wird uns gewiß mehr als wahrscheinlich erscheinen, wenn wir darauf achten, wie dasselbe von allen Städten berichtet worden ist, in welchen Petrus sich, wenn auch nur ein Paar Tage, aufgehalten hat. Ferner wird in der zwanzigsten Homilie auch jene versprochene Disputation des Clemens mit Annubion mitgetheilt worden sein, wobei natürlich Clemens als Sieger davon gegangen ist. Daß auch der Vater

6) Daß ursprünglich zwanzig Homilien gewesen sind, erhellt aus der Angabe der von Cotelerius benutzten Handschrift. «περιεχει δὲ ἡ αὐτὴ βίβλος τάδε, προλόγους τρεῖς, ὁμιλίας εἴκοσιν».

des Clemens, Faustus, sich zum Christenthum bekehrt haben wird, ist gewiß schon daraus, daß er gleich Anfangs für die von Petrus vorgetragenen Lehren (h. XV, 5.) Empfänglichkeit zeigt, mehr als wahrscheinlich; vielleicht fand diese Bekehrung grade in Folge der Disputation des Clemens mit Annubion Statt, da seine fatalistischen Ansichten von Petrus, welcher der astrologischen Kenntnisse nicht kundig war, nicht gründlich widerlegt werden konnten (vergl. h. XIV, 12.). Auch der Bekehrung der Einwohner Antiochia's, wie der Anordnung der dortigen kirchlichen Verhältnisse wird gedacht worden sein.

Vom Schluß der Recognitionen, die allerdings fast eben dieselben geschichtlichen Verhältnisse fingiren, kann man gewiß nicht, wie Cölln will [7], auf den unserer Homilien schließen, da das dort berichtete abgeschmackte Mährchen von der Verwandlung des Vaters des Clemens durch Simon und der Heilung durch Petrus schon wegen des ganzen Charakters unserer Homilien in diesen keine Stelle gefunden haben kann. Sodann aber sind die geschichtlichen Verhältnisse [8]), wodurch die Möglichkeit einer solchen Verwandlung gegeben ist, nur in den Recognitionen, nicht in unsern Homilien vorhanden.

---

§. 3.

Bestandtheile der Clementinen außer jenen zwanzig Homilien.

Außer den zwanzig Homilien, deren Inhalt im vorigen §. angegeben ist, umfassen die Clementinen nach Angabe der von Cotelerius benutzten Handschrift (*περιέχει δὲ ἡ αὐτὴ βίβλος προλόγους τρεῖς, ὁμιλίας εἴκοσιν*) drei den Homilien voraufgeschickte «Prologe». Voran steht ein Brief von Petrus, worin dieser den Jacobus um die strengste Geheimhaltung seiner ihm übersandten *κηρύγματα* ersucht. Diesem Briefe schließt sich ein Bericht von dem Verfahren des Jacobus nach dem Empfang desselben an. Es wird erzählt, wie er die Presbyter zusammenberufen und ihnen eine Beschwörungsformel für die vor-

---

7) Ueber Clementinen, in Ersch und Gruber Thl. 18.

8) Vergl. Cap. III. §. 6. I.

gelegt, denen das Buch in Zukunft mitgetheilt werden sollte, daher dieser Bericht überschrieben ist: διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων. Dann folgt ein Brief von Clemens an Jacobus, worin Clemens diesem den Tod des Petrus meldet, seiner Einsetzung durch denselben in das römische Episkopat gedenkt, und endlich des ihm von Petrus gewordenen Auftrags, den hauptsächlichsten Inhalt seiner (des Petrus) auf den verschiedenen Reisen gehaltenen Lehrverkündigungen dem Jacobus zu berichten, Erwähnung thut. Hieran schließt sich die Mittheilung derselben in den Homilien unmittelbar an, die gleichfalls in Form eines Briefs von Clemens an Jacobus verfaßt und überschrieben sind: Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή.

Es ist zunächst die Frage zu beantworten, ob diese drei πρόλογοι mit den Homilien ein Ganzes ausmachen und somit ursprünglich zu denselben gehören, oder ob ihre Zusammenstellung in dem Codex des Cotelerius nur eine zufällige ist. Von vielen Seiten ist die Zusammengehörigkeit des einen, oder des andern, oder beider Briefe mit den Homilien in Abrede gestellt worden [1]).

Sehen wir zunächst auf den unmittelbar vor den Homilien stehenden Brief von Clemens an Jacobus [2]), so würde je-

1) Im Betreff beider Briefe ist diese Behauptung von Dodwell (dissertationes in Irenaeum, Oxoniae 1689. p. 441—443.), Lardner (Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, Theil II. Abthlg. I. S. 682.), Mayerhoff (Einleitung in die petrinischen Schriften, Hamburg 1835. S. 314 ff.), Reuß (Geschichte der heiligen Schriften des neuen Testaments, Halle 1842. S. 82 ff.) und Schwegler (über den Charakter des nachapostolischen Zeitalters, in Zellers Jahrbüchern 1843. Heft I. S. 186.) ausgesprochen worden.

2) Daß dieser Brief nicht zu den Homilien gehöre, haben außer den in der vorigen Anm. Angegebenen auch Coustant (epistolae rom. pontificum, tom. I. Parisiis 1721. appendix p. 3.) und Starck (in seiner Kirchengeschichte des ersten Jahrhunderts, Bd. II. S. 55 ff.) behauptet. Während aber Coustant, Lardner und Mayerhoff denselben als Einleitung zu den Recognitionen betrachten und Reuß und Schwegler sich nicht weiter über denselben erklären, äußert Starck a. a. O. die Vermuthung, er gehöre vielleicht zu den apostolischen Constitutionen, und Dodwell will ihn der sogenannten clementinischen Epitome (über dieselbe vergl. Cap. III. §. 10.) zueignen. Ad hanc, quae extat, epitomen per-

der Versuch, seine Zusammengehörigkeit mit den Homilien nachweisen zu wollen, von vorn herein scheitern, wenn die Behauptung Starcks [3]) gegründet wäre, daß zwischen den Homilien und diesem Briefe eine Verschiedenheit des Lehrtypus obwalte. Daß diese Behauptung jedoch gänzlich ungegründet ist, läßt sich mit Bestimmtheit darthun, nur darf man natürlich nicht erwarten, daß die dogmatische Eigenthümlichkeit in diesem Briefe, einem schlichten Bericht von dem Tode und den letzten Reden des Petrus über die kirchliche Verfassung, eben so stark hervortrete, als in den Homilien, in denen Vorträge von Petrus an das Volk, Unterredungen mit seinen Schülern u. s. w. mitgetheilt werden.

---

tinet Pseudoclementis epistola ad Jacobum, heißt es bei ihm a. a. O. Nun haben zwar die clementinischen Homilien auch die Ueberschrift ἐπιτομή und man könnte sonach glauben, daß Dodwell diese gemeint habe. Allein daß er wirklich die κατ' ἐξοχήν sogenannte clementinische Epitome hierunter versteht, erhellt ganz deutlich daraus, wenn er fortfährt: quod miror non observasse Cotelerium, Cotelerius hält aber grade diesen Brief für eine Einleitung zu den Homilien. Wenn er fernerhin zum Beweis für seine Meinung den Umstand anführt, daß dieser Brief mit den Worten: «Ich schicke Dir das versprochene Werk unter dem Titel: Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή» geschlossen, die Epitome aber eine ähnliche Ueberschrift gehabt habe (et verba fere eadem in ipsa legimus Cotelerii epitome), so kann er unmöglich die Homilien gemeint haben, da diese grade denselben Titel führen, sondern nur die eigentliche Epitome, welche eine ganz ähnliche Ueberschrift hatte. Endlich kommt noch hinzu, daß, nachdem Dodwell zuerst von den Recognitionen und sodann von dieser Epitome, deren Abfassung er kurz vor Rufin ansetzt, gesprochen hat, er dann erst unsere Clementinen erwähnt (p 446.), die er als forma recentissima aller dieser Schriften bezeichnet. Ganz gewiß verstand er also unter jener Epitome nicht Homilien, sondern die eigentliche clementinische Epitome, und seine Ansicht von unserm Briefe ist die vorhin angegebene. — Es schien mir nothwendig, Dodwell's Ansicht genauer darzulegen, da er zuweilen in der angegebenen Weise falsch verstanden worden ist.

Noch ist hier Kestner zu erwähnen, der in seiner Agape, Jena 1819. S. 219. die Aechtheit dieses Briefs vertheidigt.

3) a. a. O. «Mit dem zweiten Brief (nämlich dem Brief von Clemens an Jacobus) ist es ganz anders beschaffen, und ich begreife nicht, wie er hierher kommt. Er ist im ganzen Styl weit von jenem ersten unterschieden, auch findet sich nicht die geringste Spur von Judaismus und Ebionitismus in demselben». Die Homilien sind aber nach ihm ein Erzeugniß der Ebioniten.

Dennoch läßt sich, wie bemerkt, das gleiche dogmatische Gepräge beider Schriften mit Sicherheit aus Folgendem nachweisen. Wenn Jacobus in der Ueberschrift des Briefs als Oberbischof aller Gemeinden dargestellt wird [4]), so erscheint er hier in derselben Stellung wie in den Homilien [5]), wenn ferner Petrus im ersten Capitel des Briefs als Heidenapostel bezeichnet wird [6]), so ist ihm hier ganz dieselbe Rolle übertragen wie in den Homilien [7]), und die Polemik gegen Paulus, welche hiermit nothwendig verbunden ist, findet sich gleichfalls, und noch bestimmter, obwohl anonym, in den Homilien wieder [8]). Sodann ist die Entgegensetzung der gegenwärtigen, dem Teufel angehörenden Welt und des künftigen ewigen Reichs, dessen Herrscher Christus sei, wie sie sich in den Homilien findet [9]), so auch in diesem Briefe mit den Worten *τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν — — — βασιλέα* angedeutet; wie auch die Bezeichnung Christi als *ἀγαθὸς βασιλεύς* gleichfalls den Homilien sehr geläufig ist. Endlich tritt uns ganz dieselbe Kirchenverfassung bis in die größten Einzelnheiten in unserm Briefe, wie in den Homilien, entgegen, und selbst eine theilweise wörtliche Uebereinstimmung ist unverkennbar. Dieselbe Stellung wird hier dem Bischof, den Presbyteren, den Diakonen angewiesen, wie in der dritten Homilie [10]), die frühe Verheirathung wird im siebenten Capitel unsers Briefs ebenso und aus denselben Gründen dringend empfohlen, wie in den Homilien, und hier wie da wird die Aufsicht darüber den Presbyteren zur Pflicht gemacht [11]).

Würde schon dies Alles uns zur Annahme nöthigen, daß die Zusammenstellung dieses Briefs mit den Homilien keine zufällige sein kann, so zeigt der Schluß des Briefs, verglichen mit der Ueberschrift der Homilien, ganz bestimmt, daß der Brief als

4) *Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ κ. τ. λ.*

5) Vergl. weiter unten §. 6. und Lehrbegriff §. 14.

6) *Πέτρος . . . . ὁ τῆς δύσεως τὸ σκοτεινότερον τοῦ κόσμου μέρος ὡς πάντων ἱκανώτερος φωτίσαι κελευσθείς —*

7) Vergl. h. III, 59.; das Genauere weiter unten §. 6.

8) Vergl. weiterhin §. 6. und Cap. IV.

9) Vergl. Lehrbegriff §. 1. und §. 15.

10) Vergl. Lehrbegriff §. 18.

11) Vergl. Lehrbegriff §. 17.

Einleitung zu den Homilien gehört. «Deshalb habe ich nicht gezögert», schließt der falsche Clemens den Brief, «Dir, mein Gebieter Jacobus, die Reden, welche Petrus auf seinen Reisen gehalten, kurz zusammenzufassen mit dieser Aufschrift: «Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή». Ganz dieselben Worte sind aber den Homilien als Ueberschrift vorgesetzt. —

Somit ist erwiesen, daß der clementinische Brief als Einleitung zu den Homilien dienen soll. Dasselbe läßt sich auch vom Brief des Petrus an Jacobus [12]), wie von dem Bericht dessen, was Jacobus nach dem Empfang desselben gethan — der sogenannten διαμαρτυρία — mit Sicherheit darthun. —

12) Die Zusammengehörigkeit dieses Briefs mit den Homilien ist von sehr Vielen geläugnet worden. Außer den (Anm. 1.) angeführten Gelehrten, welche beide Briefe von den Homilien trennen zu müssen glauben, haben sich Ittig (in seinem appendix dissertationis de haeresiarchis aevi apostolici, Lipsiae 1696. p. 18. u. 158.), Grabe (spicilegium Patrum, tom. I., nach der Ausgabe Oxoniae 1714. p. 59 seqq.), Fabricius (codex apocr. novi test., Hamburgi 1703. tom. II. p. 107.), Kleuker (über die Apokryphen des neuen Testaments, Hamburg 1798. S. 443 ff.), Schmidt (Kirchengeschichte, Thl. I. S. 446 ff.), von Cölln (Ersch und Gruber, Art. Clementinen) gegen die Zusammenstellung dieses Briefes mit den Homilien erklärt, so verschieden auch sonst ihr Urtheil über denselben lautet. Die Einen bringen ihn nämlich in Verbindung mit den Recognitionen, wie Grabe, mit dem sich Fabricius, Lardner und Mayerhoff einverstanden erklären, während die Andern ihn als Einleitung zu einer bis auf diesen Brief verloren gegangenen, den Clementinen verwandten, aber pseudopetrinischen Schrift betrachten. Wäre der angeblich petrinische Brief, von welchem Photius cod. 112. und 113. spricht, derselbe mit dem unsrigen, so würde diese Vermuthung schon von ihm herrühren; dies ist jedoch nicht der Fall, wie wir später sehen werden (Cap. III. §. 4.). Für die bezeichnete Ansicht haben sich Dodwell, Ittig, Kleuker, Schmidt, von Cölln und Reuß entschieden. Genauer geben Dodwell, Ittig und Cölln diese Schrift als das κήρυγμα Πέτρου (über dasselbe siehe Cap. III. §. 1.) und Kleuker als die ebionitischen κηρύγματα Πέτρου an, die er vom κήρυγμα Πέτρου unterscheidet, ohne sich weiter auf sie einzulassen.

Noch ist hier Neander zu erwähnen, der in seinen gnostischen Systemen S. 383. den fraglichen Brief nur als Frucht eines ähnlichen Geistes als des der Clementinen bezeichnet, und in der zweiten Auflage seiner Kirchengeschichte, Band I. 2. S. 623. ihn deshalb dem Verfasser der Clementinen abspricht, weil er sich von diesen in der Ansicht über die ältest. Propheten unterscheidet; darüber gleich nachher.

Wenn auch die Nachweisung, daß sich die dogmatische Eigenthümlichkeit der Homilien ganz und gar in diesem Briefe wiederfindet, zunächst nur beweist, daß dieser Brief ein Erzeugniß derselben Richtung ist, wie unsere Homilien, und auf seine Zusammengehörigkeit mit denselben noch nicht nothwendig hinführt, so wird diese doch dadurch schon sehr wahrscheinlich, daß uns bei genauerer Betrachtung eine Uebereinstimmung der dogmatischen Ansichten bis ins Einzelnste hinein entgegentritt [13]).

---

13) Wenn die Grundlehre des ganzen Systems der Clementinen die Unterscheidung des ächten Mosaismus von den spätern Verfälschungen — von der alttestamentlichen Religion — und die Identificirung des erstern mit dem Christenthum ausmacht, so stimmt hiermit der Inhalt des Briefs vollkommen überein. Nachdrücklich wird im zweiten Capitel die ewige Gültigkeit des mosaischen Gesetzes behauptet, und Petrus nennt seine Lehre *νόμιμον κήρυγμα*, wie in den Homilien, h. II, 20., das Christenthum eine *νόμιμος πολιτεία* heißt, und Petrus h. X, 6. zur Annahme des Gesetzes auffordert (vergl. Lehrbegriff §. 15. am Ende). Aber diese ursprünglich von Moses gegebene Religion ist verschieden von der im alten Testament vorliegenden (in diesem liegt die Wahrheit mit Irrthümern vermischt vor, wird im ersten Capitel unsers Briefs übereinstimmend mit den Homilien, vergl. Lehrbegriff §. 11. und §. 12., behauptet). Moses hat das Gesetz mündlich 70 Männern übergeben (Brief des Petrus c. 1. vergl. h. II, 38. III, 47., Lehrbegriff §. 12.), damit sich dasselbe in geheimer Tradition von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen sollte. So hat sich denn bis auf Christus von Anfang an die wahre Lehre erhalten (*διὰ τοῦτο καὶ ὁ καρπὸς τῆς ἀσφαλείας μέχρι τοῦ δεῦρο φαίνεται, τὸν γὰρ αὐτὸν οἱ πανταχῇ ὁμοεθνοὶ τῆς μοναρχίας καὶ πολιτείας φυλάσσουσι κάνονα*, heißt es in diesem Briefe c. 1., ebenso, wie in den Homilien ausdrücklich gesagt wird, daß Christus nichts Neues vorgetragen, sondern das von Anfang an den Würdigen Bekannte in weiten Kreisen verbreitet, Lehrbegriff §. 14. u. §. 15.), und diese Tradition bildet die Norm für das rechte Verständniß der sich vielfach widersprechenden alttestamentlichen Schriften (Brief des Petrus c. 1., Lehrbegriff §. 12.). Neander a. a. O. ist der Ansicht, daß dieser Brief sich von den Homilien dadurch unterscheide, daß, während die Letztern den alttest. Propheten kein göttliches Ansehn beilegen, dieser Brief dasselbe voraussetze, und nur aus der Vieldeutigkeit ihrer Worte die Nothwendigkeit eines Schlüssels zu ihrem rechten Verständniß ableite. Dieser Einwurf des hochverehrten Mannes löset sich, wie ich glaube, dadurch, daß die Homilien keineswegs die alttest. Propheten als absolut falsche Propheten betrachten. Vielmehr geben sie als ihre Eigenthümlichkeit an, zuweilen den Geist haben, zuwei-

Zur Gewißheit wird sie durch die Bezugnahme auf unsern Brief, welche sich in den Homilien, wie in dem, wie vorhin ge-

---

len von ihm verlassen sein, h. III, 13., während der wahre Prophet immer den Geist hat. Und wenn auf ihre vielfachen Widersprüche hingewiesen wird, so wird eben damit vorausgesetzt, daß sie auch Wahrheit enthalten, h. III, 24., wie auch der Verf. zuweilen Aussprüche der Propheten anführt. Mehr aber dürfte aus dem petrinischen Brief auch nicht zu entnehmen sein, als daß er eine Verbindung von Wahrem und Irrigem in den altteſt. Schriften angenommen.

Die mit dieser Anschauungsweise nothwendig verbundene Polemik gegen den Apostel Paulus findet sich hier, wie in den Homilien, deutlich, jedoch ohne Nennung seines Namens. Wer anders als Paulus kann gemeint sein, wenn Petrus im zweiten Capitel unsers Briefes sagt: «Einige von den Heiden haben meine Predigt des Gesetzes verworfen und die gesetzwidrige Lehre des verhaßten Menschen (ἐχθροῦ ἀνθρώπου) angenommen». Ja wenn man hier noch zweifelhaft sein könnte, so läßt uns das gleich Folgende nicht mehr in Ungewißheit. Denn wenn Petrus sagt, daß Einige noch zu seiner Lebenszeit seine Worte fälschlich so auslegten, als ob nach seiner eigentlichen Meinung das Gesetz aufgehoben sei, und er nur nicht wage, dies bestimmt auszusprechen, so enthült dies, zusammengenommen mit h. XVII, 19., ganz unverkennbar eine Beziehung auf das, was Paulus im zweiten Capitel des Galaterbriefs sagt, daß das Benehmen des Petrus bei Ankunft jerusalemischer Judenchristen in Antiochia von Mangel an Aufrichtigkeit gezeugt habe, da er sich gegen seine bessere Ueberzeugung durch dieselben habe bewegen lassen, den Umgang mit den Heidenchristen zu meiden. Wie also Paulus hier voraussetzt, Petrus habe die bloß temporäre Gültigkeit des Gesetzes erkannt, und nur aus Furcht vor den Judenchristen bei jener Gelegenheit seine Ueberzeugung verläugnet, so protestirt hier Petrus gegen die Voraussetzung, als ob nach seiner eigentlichen Ansicht das Gesetz aufgehoben sei, und er nur aus Mangel an παῤῥησία dies nicht öffentlich zu bekennen wage. — Noch ist hierzu zu nehmen, daß die Stellung des Petrus zu Jacobus in unserm Briefe ganz dieselbe ist, wie in den Homilien. Wie nach den Letztern Petrus verbunden ist, dem Jacobus beständig Rechenschaft von seinem Wirken zu geben (vergl. weiter unten §. 6.), so hat er unserm Brief zufolge demselben seine Lehrverkündigungen übersandt; wie nach den Homilien Jacobus als Beschützer und Aufseher über die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche erscheint (vergl. §. 6.), so hat er nach unserm Briefe Maßregeln zu treffen, daß Geheimschriften, welche nur für die Lehrer der Kirche bestimmt sind, wie die petrinischen κηρύγματα, niemals in ungeweihte Hände kommen können. Endlich ist noch die wörtliche Uebereinstimmung eines in unserm Briefe angeführten, mit den kanonischen Evangelien nicht ganz zusammenstimmenden Ausspruchs Christi: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύ-

zeigt, zu denselben gehörenden clementinischen Briefe nachweisen läßt.

Der petrinische Brief setzt nämlich die Uebersendung petrinischer Lehrverkündigungen (*κηρύγματα*) von Petrus an Jacobus voraus [14]). Auf eben diese dem Jacobus von Petrus übersandten *κηρύγματα* weiset aber die Stelle im clementinischen Brief ausdrücklich hin, in welcher Clemens seine nachfolgende Schrift, die Homilien, als kurze Zusammenfassung dieser *κηρύγματα* bezeichnet [15]), womit denn auch die vorhin schon mitgetheilte Ueberschrift der Homilien vollkommen zusammenstimmt. Endlich bezieht sich noch eine Stelle in den Homilien (h. I, 20.) auf diese *κηρύγματα*. Hier erzählt nämlich Petrus dem Clemens, daß er von Jacobus den Auftrag erhalten habe, ihm von seinen gehaltenen Vorträgen und vollbrachten Thaten (*ὁμιλίας τε καὶ πράξεις*) beständig einen genauen Bericht zukommen zu lassen [16]).

Abgeschlossen ist der Beweis, daß diese Briefe zu den Homilien gehören, jedoch erst dann, wenn der innere Zusammenhang aller einzelnen Theile der Clementinen nachgewiesen ist [17]), da der Mangel an Zusammenhang das triftigste Argument gegen

---

σονται, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, mit der Anführung in den Homilien, h. III, 51., wohl zu beachten.

Wer aber daraus einen Einwand gegen die dogmatische Uebereinstimmung dieses Briefs mit den Homilien hernehmen wollte, daß in der mit diesem Brief zusammengehörenden *διαμαρτυρία* der Beschneidung gedacht, dieselbe aber in keiner Stelle der Homilien erwähnt wird, den verweise ich auf das im Lehrbegriff §. 17. Entwickelte.

14) Vergl. Cap. I. *ἀξιῶ καὶ δέομαι, τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων, ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους, μηδενὶ τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν μεταδοῦναι, μήτε ὁμοφύλῳ πρὸ πείρας.*

15) *Ὅθεν ἐγὼ . . . . . . οὐκ ὤκνησα*, sagt Clemens c. 20., *τὸ πολὺ τῶν κατὰ πόλιν λόγων τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ (Πέτρου) διαπεμφθέντων ἐν βίβλοις ἐπὶ κεφαλαίων ποιῆσαι — — — καὶ οὕτω διαπέμψαι σοι ἐπιγράψαντα Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή.* Uebrigens bemerke ich hier noch, daß auch diese petrinischen, von Petrus selbst dem Jacobus zugeschickten *κηρύγματα* angeblich von Clemens abgefaßt waren (vergl. §. 5. Anm. 2.).

16) Vergl. §. 5. Anm. 2.

17) Dieser Nachweis wird §. 5. gegeben werden.

so, wie wir sie in der Ueberschrift angegeben haben: Wollte der Verfasser die beiden Briefe als ächte Schriften von Petrus und Clemens und die Homilien als ein Werk des Letztern ausgeben und die berichteten Facta als wirklich geschehene angesehen wissen, oder waren nur deshalb die historischen Verhältnisse erdichtet und die Briefe wie die Homilien unter fremden Namen verfaßt, um einer Schrift, in welcher der Verfasser seine religiösen Ansichten entwickelte, eine gefälligere Form zu geben, ohne daß der Verfasser für Clemens gehalten werden, oder das Erzählte als wirklich Geschehenes ausgeben wollte? In beiden Fällen war die Absicht des Verfassers, seiner religiösen Anschauungsweise Eingang zu verschaffen, im erstern dadurch, daß er diese für die des Petrus und Clemens ausgab, im letztern dadurch, daß er, anstatt sie einfach zu entwickeln, sie in Form einer anziehenden Dichtung, die als solche erkannt werden sollte — in einem «philosophisch-religiösen Roman» — mittheilte. Diese letztere Annahme ist nicht selten ausgesprochen worden. Abgesehen davon, daß sie der Bezeichnung unserer Schrift mit dem Namen eines Romans, welche schon von Weismann [4]) an sehr gewöhnlich geworden ist, zu Grunde zu liegen scheint, ist sie in Betreff der den Clementinen auch der Form nach höchst ähnlichen Recognitionen bestimmt von Rosenmüller [5]), Stäudlin [6]), Krab-

---

4) Introductio in memorabilia hist. eccles., Stuttgardiae 1718. p. 63.: Romanensem fabulam praestare possunt, heißt es dort zunächst freilich von den Recognitionen. Starck (Kirchengeschichte des ersten Jahrhunderts, Thl. II. S. 531.) fügt noch hinzu, die Schrift sei ein Roman im eigentlichsten Verstande.

5) Historia interpretationis libr. sacr., pars I. p. 35 seqq.: Errare mihi videatur, qui scriptorem hunc sub nomine Clementis episcopi romani latere et historiam fictam tanquam veram aliis obtrudere voluisse sibi persuadeat — — —. Noluit anonymus autor — — — scribere historiam, sed, ut lectionem libri redderet jucundiorem, finxit, non quasi res gestas narravit, itinera, colloquia etc., ut solent romanensium fabularum autores, qui fictis narrationibus lectorum animos allicere et recreare pariter ac erudire volunt.

6) Geschichte der Sittenlehre Jesu, Bd. II. S. 72. 73.: «Man hat keinen Grund zu glauben, daß der Verfasser alle seine Erzählungen für wahr ausgeben, — — — — und für den Clemens von Rom gehalten sein will».

be [7]), Gersdorf [8]), in Hinsicht auf unsere Clementinen dagegen von Tzschirner [9]) und Paniel [10]) ausgesprochen worden.

Gegen diese Ansicht muß ich mich jedoch entschieden erklären. Zunächst dürfte dieselbe als eine Uebertragung der jetzigen Verhältnisse auf die Zeit, in welcher die Clementinen entstanden, erscheinen. Wenigstens wird die Behauptung, daß, wie es unserer Zeit ferner liegt, Schriften unterzuschieben, es umgekehrt dem christlichen Alterthum weit näher gelegen, Schriften unter dem Namen berühmter Männer zu verbreiten, als in der Weise der neuern Zeit religiöse Romane zu produciren, im Allgemeinen gewiß zugegeben werden müssen. Noch unwahrscheinlicher wird die bezeichnete Annahme, wenn wir bedenken, daß es grade die Autorität des römischen Clemens war, unter welcher in der ältesten Zeit vielfach apokryphische Schriften verbreitet wurden. Dazu kommt, daß Keiner im ganzen Alterthum die Clementinen in dieser Weise betrachtet hat. Wollten wir gleichwohl diese Annahme festhalten, so müßten doch Andeutungen in denselben enthalten sein, welche hierauf führten. Aber nicht allein, daß diese gänzlich fehlen, so zeigt vielmehr die ganze Anlage derselben auf's deutlichste das Gegentheil; es tritt bei genauerer Betrachtung recht sichtlich das Bestreben des Verfassers hervor, die

---

7) In seinem trefflichen Werk: Ueber den Ursprung und Inhalt der apostolischen Constitutionen, Hamburg 1829. S. 106.

8) In der Vorrede zu seiner Ausgabe der Recognitionen.

9) Der Fall des Heidenthums, S. 382.: «Auch thut Mosheim dem Verfasser, wie mich dünkt, dadurch Unrecht, daß er ihm die trügliche Absicht, seine Schrift als eine Schrift des römischen Clemens einzuführen, zuschreibt. Nach meinem Dafürhalten gehört der Titel, wie die ganze Erzählung zu der Fiction, durch welche er nicht den Leser täuschen, sondern seiner Schrift eine geschichtliche Einkleidung geben wollte. Er gab seiner Schrift in keiner andern Absicht den Namen des Clemens, als in welcher Cicero seine Schrift übers Alter und über die Freundschaft Cato major und Laelius nannte».

10) Es scheint dies wenigstens auch Paniel's Ansicht zu sein, wenn er in seiner Geschichte der Homiletik, Theil I. S. 107. sagt: «Beide (Recognitionen und Clementinen) nur wenig verschiedene Schriften enthalten aber eine Art von philosophisch-religiösem Roman. In diesem wird unter der Form der Dichtung erzählt» u. s. w. Auch Credner scheint derselben Ansicht zu sein. Vergl. seine Abhandlung über Essäer u. s. w. S. 238.: «Der Verfasser, welcher durch diese paßlich gewählte Einkleidung viel Geschmack entwickelt u. s. w.»

Briefe und die Homilien als ächte Schriften, die berichteten Thatsachen als historische Wahrheit ausgeben zu wollen, wie wir dies sogleich (vergl. §. 5.) sehen werden, so daß es keinem Zweifel unterliegen kann, die beiden Briefe und die Homilien sollten als ächte Schriften von Petrus und Clemens, die erzählten Begebenheiten als wirklich geschehene betrachtet werden [11].

---

§. 5.

Anlage der Clementinen.

I. Innerer Zusammenhang der einzelnen Bestandtheile derselben.

War ohne Zweifel die Absicht des Verfassers, seinen religiösen Ansichten weitere Verbreitung zu verschaffen, so war das Mittel, dessen er sich dazu bediente, den Apostel Petrus als Verkündiger derselben, bald in vertraulichen Gesprächen, bald in Lehrverkündigungen an das Volk, bald endlich in Disputationen mit dem Magier Simon erscheinen zu lassen, gewiß ein sehr geeignetes.

Allein schwerlich hätte der Verfasser hoffen können, einen bedeutenden Eingang mit seiner Schrift zu finden, wenn er dieselbe in seinem Namen herausgegeben hätte. Immer wäre es dann nur seine eigene Autorität gewesen, welche für die Wahrheit der dem Petrus beigelegten Reden die alleinige Bürgschaft abgegeben hätte. Da war es denn sicher wohl berechnet, daß er den hochgefeierten römischen Clemens als Verfasser angab. Nun war es der Apostel Petrus, der die Ansichten des anonymen Verfassers als die seinigen verkündigte, und für die Treue des Berichts bürgte der Name des angeblichen Berichterstatters, des römischen Clemens.

Aber konnte Clemens ein vollgültiger Zeuge sein für die Reden des Petrus? Diesem Zweifel vorzubeugen, ward er in

---

11) Gegen diese Annahme könnte man geltend machen, daß doch wirklich sehr vieles rein Fingirte in den Clementinen enthalten ist. Wie wäre es denkbar, könnte man einwenden, daß der geistreiche, umsichtige Verfasser gehofft haben sollte, mit diesem Eingang zu finden? Dies nöthigt uns, so könnte man weiter schließen, anzunehmen, daß er selbst seine Erzählungen als Dichtung betrachtet wissen wollte. — Auf diesen Einwand werden wir §. 8. zurückkommen und ihn als nichtig erweisen.

eine ganz nahe Verbindung mit Petrus gesetzt, er mußte nicht allein sein Schüler [1]), sondern auch sein beständiger Begleiter sein, der bei allen seinen Disputationen, allen seinen Lehrvorträgen zugegen gewesen war. So mußte denn Clemens, wenn irgend einer, befähigt erscheinen, die Lehrverkündigungen des Petrus treu zu berichten. Aber noch mehr mußte seine Glaubwürdigkeit außer allem Zweifel gesetzt erscheinen, wenn er als von Petrus selbst hiemit beauftragt erschien. Dies veranlaßte den Verfasser, den Homilien einen Brief von Clemens an Jacobus voranzuschicken, in welchem der Erstere erzählt, wie ihm von Petrus der Auftrag geworden sei, die petrinischen Lehrverkündigungen niederzuschreiben und sie dem Jacobus zu übersenden. War Clemens nicht allein vor allen Andern befähigt, die Lehrverkündigungen des Petrus zu berichten, hatte er hierzu noch besonders einen Auftrag von Petrus erhalten, wie sehr mußte sein Bericht auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen können!

Doch dies alles schien dem Verfasser noch nicht genug. Je mehr rein Erdichtetes seine Schrift in Wirklichkeit enthielt, desto mehr mußte dafür gesorgt werden, daß die Möglichkeit jedes Zweifels benommen schien. Mochte Clemens noch so sehr zu einer Beschreibung der petrinischen Lehrverkündigungen befähigt erscheinen, immer war es doch nur seine Autorität, auf welche hin dieser Bericht für wahr angenommen wurde. Wie wenn es sich so einrichten ließ, daß Petrus selbst ihre Glaubwürdigkeit bezeugte?

Unmittelbar ging das freilich nicht an, war doch Petrus nach der Voraussetzung unsers Verfassers schon gestorben, als Clemens dem Jacobus seine Lehrverkündigungen in unsern Homilien mittheilte. — Dennoch wußte der Scharfsinn des Verfassers ein Mittel zu ersinnen. Zu dem Ende mußte Clemens in dem Brief an Jacobus seinen in den Homilien gegebenen Bericht der Lehrverkündigungen des Petrus als einen Auszug aus frühern petrinischen *κηρύγματα* bezeichnen und die Homilien durch die Ueberschrift (*Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν*

---

1) Daß Clemens ein Schüler des Petrus gewesen sei, bezeugen zwar außer dem Verfasser der Clementinen noch manche Andere, jedoch ist diese Nachricht sicher unhistorisch. Vergl. §. 9.

κηρυγμάτων ἐπιτομή) als einen solchen ankündigen. Jetzt kam es nur darauf an, einmal die wirkliche Uebereinstimmung dieses angeblichen Auszugs mit jenen κηρύγματα so sicher als möglich zu beglaubigen, und sodann für diese κηρύγματα die Autorität des Petrus zu vindiciren, so war dieselbe Autorität auch für den Auszug aus jenen κηρύγματα, für die Homilien, gewonnen. Wie erreichte der Verfasser beides? Betrachten wir das Letztere zuerst. Auf welche Weise suchte er für jene κηρύγματα, aus denen die Homilien einen Auszug enthalten sollen, das Ansehn des Petrus zu vindiciren?

Auch diese κηρύγματα sollen zunächst als von Clemens aufgezeichnet, aber gleichwohl als von Petrus selbst dem Jacobus überschickt erscheinen [2]). Schon hierdurch hatte Petrus

---

2) Wir haben oben behauptet, daß diese κηρύγματα Πέτρου als von Clemens abgefaßt erscheinen sollten. Der Beweis dafür ist unerläßlich, da dies sich nicht auf den ersten Blick herausstellt, und da öfter, wie z. B. von Cölln (a. a. O. S. 41.) behauptet worden ist, daß der vor den Homilien stehende clementinische Brief von Petrus verfaßte und übersandte κηρύγματα voraussetze.

Zunächst kann das nicht zweifelhaft sein, daß die petrinischen κηρύγματα, welche der Brief von Petrus an Jacobus voraussetzt, dieselben sind mit den im clementinischen Brief erwähnten, aus denen die Homilien ein Auszug zu sein vorgeben. Beide heißen κηρύγματα Πέτρου, haben mithin dasselbe zum Inhalt — die petrinischen Lehrverkündigungen —, beide sind von demselben — von Petrus —, beide an denselben — an Jacobus — gesandt. Τῶν ἤδη σοι (nämlich dem Jacobus) προγραφέντων καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ (nämlich von Petrus) διαπεμφθέντων, heißt es im zwanzigsten Capitel des clementinischen Briefs von diesen κηρύγματα, und τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων, ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους, schreibt Petrus an Jacobus im ersten Capitel seines Briefs. Somit haben wir bei der Untersuchung, wer als Verfasser dieser κηρύγματα erscheinen sollte, außer jener Stelle des clementinischen Briefs noch den Brief des Petrus hinzuzunehmen. Nach diesem Briefe könnte man geneigt sein zu glauben, als ob Petrus selbst als der Verfasser betrachtet werden sollte. Er spricht freilich nur von seinen κηρύγματα, die er dem Jacobus überschickt habe (τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους), aber da er nicht hinzusetzt, von wem sie verfaßt sind, so scheint es am natürlichsten, anzunehmen, daß er selbst auch als Verfasser erscheinen soll, und man könnte in dem «ἔπεμψα» zugleich ein «ἔγραψα» finden. Allein jedenfalls ist zuzugeben, daß diese Annahme durchaus nicht nothwendig ist, und zunächst nur der Sinn darin liegt, daß diese κηρύγματα die petrini-

seine vollkommenste Billigung dieser Schrift an den Tag gelegt. Allein dem Verfasser schien dieselbe hierdurch noch nicht genug

---

schen Lehrverkündigungen enthielten und von Petrus dem Jacobus zugesandt waren, mochten sie nun von Petrus oder einem Andern niedergeschrieben sein. Suchen wir denn genauern Aufschluß in der angeführten Stelle des clementinischen Briefs. Hier sagt Clemens: «Ich habe nicht gezögert, Dir einen Auszug aus seinen (des Petrus) Reden, welche Dir schon früher beschrieben und von Petrus zugeschickt sind (τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ διαπεμφθέντων) zu entwerfen mit der Aufschrift: κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή». Daß hier ὑπ' αὐτοῦ ausdrücklich nur bei «διαπεμφθέντων» und nicht schon vorher bei «προγραφέντων» steht, führt uns auf die Annahme, daß nicht Petrus selbst als der Verfasser, sondern nur als Uebersender erscheinen soll, und wenn wir dies festhalten, ist es gewiß am natürlichsten, bei den Worten des Clemens «welche Dir schon vorher beschrieben sind» an ihn selbst als den Verfasser zu denken. Doch zur Gewißheit kann diese Stelle nicht bringen, wer als Verfasser erscheinen soll. Glücklicher Weise läßt uns aber eine Stelle in den Homilien nicht in Zweifel hierüber, h. I, 20. Hier sagt Petrus zu Clemens, ihm sei von Jacobus der Auftrag geworden, ihm jedes Jahr seine Lehrverkündigungen und Thaten zu beschreiben und zu übersenden. Diesem Auftrage kommt Petrus das eine Mal — und nur von diesem einen Mal berichten die Homilien ausdrücklich — so nach, daß er die Abfassung dem Clemens überträgt. Clemens sagt nämlich in der angeführten Stelle, der Auseinandersetzung des Petrus zufolge habe er eine Schrift über den wahren Propheten verfaßt, diese habe Petrus an Jacobus geschickt, indem er von demselben den Befehl erhalten zu haben behauptete, ihm alljährlich seine Thaten und Lehrverkündigungen mitzutheilen (παρὰ σοῦ [Jacobus] ἐντολὴν ἔχειν εἰπών, τὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις γράφοντα διαπέμπειν σοι). Können wir nun nachweisen, daß die κηρύγματα Πέτρου, um deren angeblichen Verfasser es sich handelt, eben aus jenen jährlich von Petrus dem Jacobus überschickten, durch Clemens niedergeschriebenen Lehrverkündigungen bestehen, so folgt, daß als der Verfasser jener κηρύγματα Clemens angesehen werden sollte. Der Beweis aber, daß die κηρύγματα Πέτρου der Complex jener Jahresberichte sind, läßt sich leicht führen:

Man könnte sagen, die κηρύγματα Πέτρου hätten es ihrer Benennung zufolge nur mit den von Petrus gehaltenen Lehrvorträgen zu thun, dagegen die Jahresberichte noch außerdem dem Auftrage des Jacobus gemäß (ὁμιλίας τε καὶ πράξεις) die Thaten des Petrus umfaßt haben müssen. Allein daß die κηρύγματα die Thaten nicht ausgeschlossen, erhellt aus den Homilien, die sich als einen Auszug aus denselben geltend machen und keineswegs bloß die Lehrverkündigungen, sondern auch die äu-

6 *

bezeugt zu sein, Petrus mußte sie noch ausdrücklich kund geben. Deshalb schickte er einen Brief von Petrus an Jacobus vorauf, worin der Erstere dieser κηρύγματα gedenkt und den Jacobus um Geheimhaltung derselben ersucht, da die volle Erkenntniß der Wahrheit nicht Eigenthum Aller sein dürfe. Somit war denn diesen angeblich von Clemens verfaßten petrinischen κηρύγματα die größtmöglichste Beglaubigung von Petrus selbst zu Theil geworden, die sich natürlich auch auf den angeblichen Auszug aus denselben — auf die Homilien — erstreckte, sobald ihre Treue und Uebereinstimmung mit den κηρύγματα hinlänglich verbürgt war. Dies Letztere suchte der Verfasser durch zweierlei zu erreichen. Einmal sollte dieselbe Person — der römische Clemens — als Verfasser jener κηρύγματα und des Auszugs aus denselben erscheinen [3]). War schon hierdurch die Uebereinstimmung verbürgt, so ebenfalls dadurch, daß dieser Auszug und die κηρύγματα an einen und denselben geschickt worden waren, an Jacobus, den Bruder des Herrn. Diesem hatte ja Petrus seinem Brief zufolge die κηρύγματα zugeschickt, an diesen richtete auch Clemens seinen Auszug — die Homilien. So-

ßern Schicksale und Thaten des Petrus berichten; und daß die Jahresberichte hauptsächlich die Lehrvorträge beschrieben, geht aus dem einen in den Homilien mitgetheilten Jahresbericht hervor, der über den wahren Propheten handelte. Somit enthalten die Jahresberichte, wie die κηρύγματα Πέτρου die Thaten, hauptsächlich aber die Lehrvorträge des Petrus; ferner waren beide von demselben — von Petrus — und an denselben — an Jacobus — übersandt. Endlich müssen die κηρύγματα von bedeutendem Umfang gewesen sein, da die Homilien einen Auszug aus ihnen geben sollen. Daß von allen einzelnen Jahresberichten zusammengenommen dasselbe gilt, versteht sich von selbst. Nehmen wir noch hinzu, daß diese Jahresberichte nach den Homilien von Clemens abgefaßt sind, die κηρύγματα Πέτρου aber in dem clementinischen Brief, wie wir gesehen, nicht undeutlich als eine ebenfalls von Clemens verfaßte Schrift bezeichnet werden — obwohl dies nicht mit Gewißheit aus demselben hervorgeht — so kann es keinen Zweifel leiden, daß die κηρύγματα Πέτρου eben der Complex jener Jahresberichte sind.

Damit ist denn erwiesen, daß die κηρύγματα angeblich von Clemens, obwohl im Namen des Petrus verfaßt waren.

3) Die Homilien sind ja ein angeblich clementinisches Product; daß auch die κηρύγματα Πέτρου angeblich von Clemens verfaßt sind, haben wir in der vorigen Anmerkung gesehen.

mit war dem Zweifel an der Uebereinstimmung beider Schriften vorgebeugt. Dennoch konnte es Jemand in den Sinn kommen, sich durch eine Vergleichung beider Schriften selbst hiervon überzeugen und sich lieber an jene κηρύγματα selbst wenden zu wollen [4]). Dies mußte verhindert werden; deshalb werden die petrinischen κηρύγματα als Geheimschrift ausgegeben, und Petrus mußte in seinem Briefe an Jacobus den Letztern um die strengste Geheimhaltung derselben bitten. Ja noch mehr, es mußte noch berichtet werden, daß Jacobus auch wirklich diese Bitte erfüllt habe, und die Betheurungsformel für die, welchen das Buch mitgetheilt werden sollte, beigefügt werden — in der sogenannten διαμαρτυρία. —

Nach dieser Entwicklung wird kein Zweifel darüber mehr obwalten können, daß wirklich die beiden Briefe und die Homilien als ächte petrinische und clementinische Schriften gelten sollten (vergl. §. 4.), ebenso wie hiermit der Beweis, daß alle drei «Prologe» mit den Homilien ein wohlverbundenes Ganze ausmachen (vergl. §. 3.), als abgeschlossen betrachtet werden kann. —

---

§. 6.

Anlage der Clementinen.

II. Innerer Organismus derselben.

Nach der Betrachtung der äußern Anlage unserer Schrift gehen wir näher auf ihren innern Organismus ein.

Indem der Verfasser auf alle mögliche Weise dafür gesorgt hatte, jeden Verdacht unmöglich zu machen, als ob die Homilien nicht wirklich Geschehenes berichteten, wie wir im vorigen §. gesehn, konnte er Eingang zu finden hoffen, wenn er Petrus und Clemens als Vertheidiger seiner eigenen dogmatischen Ueberzeugungen vorführte. In der Art und Weise, wie er diese von beiden vorgetragen werden ließ, verfuhr er mit großem Geschick, und wußte, indem er bald Petrus die «wahre Lehre» in vertraulichen Gesprächen mit seinen Schülern, in

---

4) Jene κηρύγματα haben in Wirklichkeit gar nicht existirt, und die Einführung der Homilien als eines Auszugs aus denselben war ein bloßes Vorgeben, vergl. Cap. III. §. 1. gegen Ende.

Vorträgen an das Volk, endlich in Disputationen mit Simon Magus vortragen, bald Clemens dieselbe gegen verschiedene Gegner vertheidigen ließ, sehr geschickt eine große Mannigfaltigkeit und Abwechslung zu erreichen. Wie der Verfasser sonach seine Ansichten von Petrus und Clemens verkündigen läßt, so legt er anderseits den Gegnern derselben, Simon Magus, Apion, Annubion, Athenodorus und dem Vater des Clemens, Faustus, die religiösen Richtungen, auf deren Bekämpfung seine Schrift ausging, bei; indem diese nun von Petrus und Clemens bestritten und widerlegt werden, werden damit vom Verfasser die religiösen Denkweisen, welche ihm selbst als verwerflich erschienen, bekämpft. Sonach haben wir, um den innern Organismus der Clementinen kennen zu lernen, den Charakter, wie die Stellung dieser Männer in denselben ans Licht zu setzen und zwar zunächst derer, welche als Vertreter der religiösen Ansichten des Verfassers erscheinen sollten. Es sind dies, wie schon gesagt, Petrus und Clemens, denen sich als dritter noch Jacobus, der Bruder des Herrn, anreiht, denn, wenn der Letztere gleich in keiner Stelle der Homilien redend oder handelnd auftritt, so sind diese doch ebenso, wie die beiden vor denselben stehenden Briefe, an ihn gerichtet, und die sogenannte *διαμαρτυρία* enthält die Erzählung dessen, was er nach dem Empfang des petrinischen Briefs gethan. Auch ist die Bedeutung, welche ihm in unserer Schrift beigelegt wird, viel größer als selbst die des Petrus. Betrachten wir demnach zuerst die Stellung, welche ihm in den Clementinen angewiesen ist:

Wie Jerusalem, als ursprünglicher Stammsitz der Wahrheit, der Mittelpunkt der ganzen christlichen Kirche ist [1]), so ist Jacobus, der Bruder des Herrn, als Bischof von Jerusalem Oberbischof und Vorsteher und Aufseher aller Particularkirchen, zu dem mithin alle in einem Abhängigkeitsverhältnisse stehen, und dem selbst Petrus verpflichtet ist, beständig Rechenschaft von seinem Wirken zu geben. h. I, 20. An ihn hat Petrus daher seine *κηρύγματα* gesandt, an ihn befiehlt er dem Clemens nach seinem Tode eine kurze Zusammenfassung seiner Lehrverkündigungen zu überschicken, wie denn auch die Homilien wirk-

1) Vergl. die Entwicklung des Lehrbegriffs, §. 18. Anm. 4.

sich an ihn gerichtet sind. Wie dem Bischof die Aufsicht über die Reinerhaltung der Lehre in seiner Particulargemeinde zukommt *), so hat Jacobus als Oberbischof über die Reinerhaltung derselben in der ganzen Kirche zu wachen. An ihn richtet sich deshalb Petrus mit der Bitte, dafür zu sorgen, daß seine *κηρύγματα* als Geheimschrift aufbewahrt werden, möchten, damit sie, vor jeder Verfälschung bewahrt, für alle Zeiten die Norm der Wahrheit abgeben könnten. Ihm haben daher auch alle die, welche als Lehrer in der Kirche auftreten wollen, ihre Lehre erst zur Prüfung vorzulegen. h. XI, 35 [2]).

Petrus dagegen ist der eigentliche Heidenapostel, er ist, wie es im Brief des Clemens an Jacobus heißt, *ὁ τῆς δύσεως σκοτεινότερον τοῦ κόσμου μέρος ὡς πάντων ἱκανώτερος φωτίσαι κελευσθείς*, dessen Bestimmung es ist, den Heiden das Evangelium zu verkündigen, h. III, 59. (*ὁρμᾶν εἰς τὰ ἔθνη τὰ πολλοὺς θεοὺς λέγοντα, κηρύξαι καὶ διδάξαι, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν κ. τ. λ.*), und, da Rom Hauptstadt des Occidents ist, Bischof von Rom (vergl. Brief des Clemens c. 2.). Wenn also Simon Magus — wie wir nachher zeigen werden — nach der Darstellung der Clementinen derjenige ist, welcher in die christliche Religion eine neue Art des Polytheismus einführt, so ist der eigentliche Beruf des Petrus, dem Simon und seinem verderblichen Einfluß überall entgegenzutreten, wie dies in den Clementinen sowohl dadurch bezeichnet wird, daß Petrus und der Magier als eine Syzygie [3]) aufgeführt werden, h. II, 17., als auch durch die ausdrückliche Erwähnung, daß Petrus überall dem Simon folgt, von Cäsarea nach Tyrus, Sidon, Berytus, Byblus, Tripolis u. s. w., und sich überall bemüht, den durch ihn angerichteten Schaden wieder aufzuheben.

Wenn Petrus sonach im Allgemeinen als Heidenapostel erscheint, so ist Clemens Repräsentant der heidnischen Philosophie, welche sich zum Christenthum bekennt, der mithin vor al-

---

*) Vergl. Lehrbegriff §. 14. Anm. 9.

2) Ueber das hier von Jacobus Gesagte vergl. die genauere Begründung Lehrbegriff §. 14.

3) Ueber die Bedeutung dieses Worts vergl. Lehrbegriff §. 3.

len Andern berufen ist, die philosophisch gebildeten Heiden zum Christenthum zu führen. Clemens stammt nach den Clementinen aus einer der vornehmsten Familien Roms, schon in früher Jugend macht er sich mit allen verschiedenen philosophischen Systemen bekannt, findet aber in keinem derselben Beruhigung, die ihm erst im Christenthum zu Theil wird. Ja es zeigt sich in den Clementinen sehr deutlich eine Absichtlichkeit, ihn überall als höchst gebildet und mit der heidnischen Philosophie genau vertraut erscheinen zu lassen[4]). Apion, welcher ihm in Tyrus begegnet, h. IV, 7., stellt ihn seinen Freunden als einen Mann vor, der in der gesammten griechischen Bildung wohlbewandert sei (πᾶσαν ἑλληνικὴν παιδείαν ἐξησκημένος). Noch mehr tritt dies in der sechsten Homilie hervor. Als hier Apion die allegorische Deutung der Göttermythen vorträgt, scheint Clemens unaufmerksam zu sein, und als der Erstere, dies bemerkend, ausruft «wozu rede ich weiter, da Du nicht aufmerkst», antwortet Clemens, daß er alles dies schon längst kenne, und führt zum Beweis dafür die allegorische Deutung weiter fort. Es ist ferner noch hinzuzunehmen die Stelle h. XIV, 12., wo Clemens sagt, daß er der mathematischen Wissenschaften kundig sei, sein Vater und Petrus aber nicht in gleicher Weise.

Darin ist es denn auch begründet, daß, ungeachtet Petrus den Auftrag hat, dem Jacobus jährlich seine Lehrverkündigungen zu übersenden, doch nicht Petrus, sondern Clemens dieselben abfaßt [*]). Deshalb darf auch nicht Petrus, sondern Clemens mit dem durch seine Gelehrsamkeit [5]) im Alterthum allgemein bekannten alexandrinischen Grammatiker Apion disputiren, h. IV. und h. VI, ebenso verspricht Clemens h. XIV, 12. mit dem Aegyptier Annubion, der, wie wir weiterhin sehen werden, das Heidenthum von Seiten seiner Richtung auf Astrologie und Magie darstellt, über astrologische Gegenstände disputiren zu wollen. Daß diese Disputation wohl in der verloren gegange-

4) Der Bericht der Clementinen von der vornehmen Abkunft und hohen philosophischen Bildung des Clemens gehört sicher zu dem vielen rein Erdichteten. Vergl. §. 9.

*) Vergl. §. 5. Anm. 2.

5) Vergl. §. 8.

nen zwanzigsten Homilie Statt gefunden haben wird, haben wir früher gesehen. Vergl. §. 2. Abschnitt 7.

Die dogmatische Eigenthümlichkeit, mit welcher die genannten Männer in den Clementinen erscheinen, und somit die Richtung unsers Verfassers [6]) ist, um das Resultat der folgenden Untersuchungen gleich vorwegzunehmen, die ebionitische und zwar die gnostisch-ebionitische.

Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß der Verfasser die religiösen Richtungen, auf deren Bekämpfung er es mit seiner Schrift abgesehen hat, nicht in abstracto von Clemens und Petrus bestritten werden läßt, sondern dieselben in einzelnen Personen darstellt, diese dann mit Petrus oder Clemens zusammenführt, sie ihre Ansichten vortragen, die entgegengesetzten angreifen, dann aber des Irrthums überführt werden läßt. So war nicht allein das erreicht, daß die Bekämpfung der verschiedenen religiösen Denkweisen durch Abwechslung der Situationen und Personen an Interesse gewinnt, sondern die Gründe und Gegengründe konnten auch ausführlicher zur Sprache kommen, als es sonst möglich gewesen wäre. Indem wir also die Gegner des Petrus und Clemens nach der Stellung und dem Charakter, womit sie in den Clementinen erscheinen, zu betrachten haben, ist es die Person des Simon Magus, welche unsere Aufmerksamkeit vor allen Andern auf sich lenkt. Achten wir nämlich auf die Behauptungen, mit welchen er in unserer Schrift auftritt, so werden wir bald gewahr, wie ihm die verschiedensten, ja einander gradezu aufhebende Ansichten beigelegt werden. Wie wäre z. B. möglich, die Behauptung, daß Christus Gott und ihm in einer Vision erschienen sei, er mithin seine Lehre besser verstehe als Petrus, damit zu vereinigen, daß er sich selbst als den ἑστώς, als die Incarnation der höchsten Kraft bezeichnet und gradezu erklärt «ferne sei es von mir, daß ich ein Schüler Jesu Christi bin»! Ja recht absichtlich werden ihm, wie wir gleich nachher sehen werden, die verschiedensten Vorstellungen beigelegt. Das Befremdende dieser Erscheinung verschwindet bei folgender Betrachtung:

---

6) Die Auseinandersetzung der dogmatischen Eigenthümlichkeit wird im «Lehrbegriff der Clementinen» gegeben werden.

Simon wird in den Clementinen, h. XI, 35. XVI, 21., als Vorläufer späterer häretischer Erscheinungen dargestellt. In der ersten Stelle sagt Petrus: «Unser Herr erzählte, wie der Teufel sich vierzig Tage, ohne etwas auszurichten, mit ihm unterredet und sodann versprochen habe, aus seinen Anhängern Apostel zu senden, um die Menschen zu täuschen». «Deswegen hütet Euch», fährt Petrus fort, «vor solchen Propheten, Aposteln und Lehrern, die nicht vorher ihre Lehre mit der des Jacobus verglichen haben und ohne Zeugen zu Euch kommen, damit der Teufel nicht späterhin gegen Euch einen Lehrer sende, wie er uns jetzt den Simon gesandt hat (ἵνα μὴ ἡ κακία — — — ὕστερον — — καθ' ὑμῶν ἐκπέμψῃ κήρυκα, ὡς νῦν [7]) ἡμῖν τὸν Σίμωνα ὑπέβαλεν προφάσει ἀληθείας ἐπ' ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν κηρύσσοντα). Wie schon in dieser Stelle der Magier als Vorläufer der sich innerhalb des Christenthums geltend machenden häretischen Erscheinungen dargestellt wird, so noch bestimmter in der andern Stelle h. XVI, 21. «Möchte doch», ruft Petrus hier aus, «die gotteslästerliche Lehre sich nicht über Simon hinaus verbreiten. Es werden aber [8]), wie der Herr vorausgesagt hat, falsche Propheten und herrschsüchtige kommen, welche, wie ich vermuthe, vom Gotteslästerer Simon ihren Anfang nehmen und dieselben gotteslästerlichen Behauptungen vortragen werden».

Aber nicht nur als **Vorläufer** späterer häretischer Erscheinungen wird der Magier dargestellt, sondern es werden ihm auch die Ansichten dieser selbst in den Mund gelegt, und er somit **auch als Repräsentant der Häretiker**, als deren Vorläufer er erscheinen sollte, aufgeführt. Ja die Ansich-

---

7) Die Handschrift des Coteleriuѕ lieset *οὖν*, was hier aber keinen Sinn haben würde. Mit einer kleinen Aenderung ist zu lesen *νῦν*.

8) Im Griechischen steht *γάρ* «denn es werden u. s. w.», mit vollem Recht, weil im Ausruf schon enthalten ist, daß der Wunsch nicht erfüllt wird. Der Zusammenhang ist demnach: Möchte dies doch nicht geschehn! Allein es wird geschehn, denn u. s. w. Im Deutschen würde es auffallend sein, ohne ausdrückliche Hinzufügung des ausgelassenen, freilich im Ausruf schon enthaltenen Gedankens: «Es wird nicht so sein» mit einem «denn» fortzufahren.

ten dieser Häretiker werden ihm in der Art zugeschrieben, daß deutlich hervortritt, er soll in denselben eine fremde Rolle übernehmen. Schon der Schluß der eben angeführten Stelle h. XVI, 21. «welche, wie ich vermuthe, von Simon ihren Anfang nehmen und dieselben gotteslästerlichen Behauptungen vortragen werden», bezeugt deutlich, daß dem Magier die Ansichten der Häretiker beigelegt werden, als deren Vorläufer er dargestellt wird. Eben hierauf führt uns auch der vorhin schon berührte Umstand, daß die widersprechendsten Behauptungen vom Magier in einer und derselben Disputation gethan werden, noch mehr aber ganz deutliche Winke der Clementinen selbst. Es kommt zunächst die Stelle h. XVIII, 5. in Betracht. Hier sagt Petrus zu Simon, der eine Ansicht ausgesprochen hat, welche Petrus nicht für die wirkliche Ueberzeugung desselben hält, ob er Gott zum Zeugen anrufen könne, daß er das, was er eben behauptet, auch wirklich glaube. Nach mehreren vergeblichen Ausreden erwiedert der Magier: «Nimm an, daß ich mir dies ausgedacht, oder auch von einem Andern erfahren habe, und antworte mir darauf; denn wenn es nicht widerlegt werden kann, so sehe ich, daß es Wahrheit ist». Als Petrus aber dennoch darauf besteht, es nur in dem Fall widerlegen zu wollen, wenn es wirklich seine Ueberzeugung sei, behauptet Simon zwar, daß dem so sei, und Petrus läßt sich auf eine Widerlegung ein; dennoch ist ganz klar, daß die vorgetragene Ansicht als eine dem Magier nicht wirklich angehörende erscheinen soll, was ebenfalls aus dem elften Capitel derselben Homilie deutlich hervorgeht. Hier gibt nämlich Simon zu, daß Alles, was er bisher in dieser Disputation vorgebracht, keineswegs seine wirkliche Ueberzeugung sei. «Viel thut es zum Siege», ruft er aus, «sich der eigenen Waffen zu bedienen, denn, was man liebt, kann man auch wacker vertheidigen — — — deshalb will ich in Zukunft meine wahre Ansicht vortragen». Aber auch das hierauf Vorgebrachte erkennt Petrus als eine fremde, dem Magier nicht angehörende Ansicht. «Ich rufe Alle zu Zeugen», sagt er, «daß Du auch das, was Du eben gesprochen, nicht glaubst, denn ich kenne Deine Ueberzeugung und will sie Dir kund thun». Als er dieselbe darauf aufdeckt, fühlt sich Simon getroffen und ruft zornig aus: «Was

schwatzest Du, schamloser Mensch, und bist so unverständig, vor dem Volk die Geheimnisse zu offenbaren». — Ferner ist hier anzuführen die Stelle h. XVII, 20. Hier gesteht der Magier, nachdem Petrus seine Behauptung widerlegt hat, daß ihm Christus erschienen und ihm dadurch die Wahrheit sicherer als durch persönlichen Umgang mitgetheilt habe, selbst zu, daß dies keineswegs seine wahre Ueberzeugung gewesen sei.

Demnach haben wir zu untersuchen, welche Vorstellungen als wirkliche Ueberzeugung des Magiers gelten sollen, und in welchen er als Träger fremder Ansichten dastehn soll [9]. — Was wirklich als die Ansicht des Magiers gelten soll, lernen wir aus zwei Stellen, h. II, 22. und XVIII, 12., kennen. In der erstern setzt Aquila, der, ehe er für's Christenthum gewonnen, selbst ein Freund des Magiers gewesen war, die Ansichten desselben auseinander, in der zweiten deckt Petrus seine wahre Ueberzeugung auf. Nach beiden Stellen lehrte Simon: Es existirt eine *μεγάλη δύναμις*, ein *θεὸς θεῶν ἐν ἀποῤῥήτοις ὤν*, von diesem sind zwei Engel oder Untergötter ausgesandt, der eine, um die Welt zu schaffen, der andere, das Gesetz zu geben, beide gaben sich fälschlich für den höchsten Gott selbst aus. Er selbst sei eine Incarnation der höchsten Kraft, oder der stehende (*ἑστώς*), mithin über den Weltschöpfer erhaben. Mit diesen Stellen stimmt zusammen h. III, 2., wo Petrus sagt, daß Simon zeigen werde, nicht der Weltschöpfer sei der höchste Gott, sondern ein anderer *ἄγνωστος καὶ ἀνώτατος, ὡς ἐν ἀποῤῥήτοις ὢν θεὸς θεῶν*, der zwei Untergötter ausgesandt habe, den Weltschöpfer und Gesetzgeber, — ferner alle die Stellen, in welchen sich Simon für den *ἑστώς* erklärt.

Schon an diesen als wahre Ueberzeugung des Magiers in den Clementinen hingestellten Ansichten haben wir ein Kriterium, die Behauptungen kennen zu lernen, in welchen er eine fremde Rolle übernehmen soll. Noch deutlicher aber zeigen eben dieselben Winke, welche uns überhaupt belehren, daß Simon

---

9) Daß Simon in den Clementinen als Repräsentant fremder Ansichten auftreten soll, ist von Simson in seiner Abhandlung über Simon Magus in Illgens Zeitschrift 1841. Heft III. nicht beachtet worden; vergl. S. 49 ff.

als Vorgänger fremder Ansichten erscheinen soll, auch in welchen Behauptungen dies der Fall ist.

Die Ansichten, welche der Magier als Träger fremder Denkweisen vorbringt, zerfallen in drei Classen.

I. Alles, was Simon vom 13ten bis 19ten Capitel der 17ten Homilie vorbringt, erklärt er selbst c. 20. nur deshalb ausgesprochen zu haben, um zu sehen, ob Petrus es widerlegen könne, er selbst sei weit entfernt, dasselbe zu glauben. Auch schon der Inhalt der dort ausgesprochenen Behauptungen zeigt, daß dem Simon in denselben eine fremde Rolle übertragen ist. Er behauptet hier nämlich, daß Christus ihm in einer Vision erschienen sei, und da die Wahrheit authentischer durch Visionen, als durch persönlichen Umgang vermittelt werde, er seine Lehre besser verstehe als Petrus. Unter allen den ihm sonst noch beigelegten Behauptungen ist nur eine einzige, welche hiermit in Verbindung zu bringen ist, die dem Magier h. XVI, 15. zugeschriebene Vertheidigung der Gottheit Christi.

II. Eine andere Stelle, wo Simon als Repräsentant fremder Ansichten auftreten soll, ist h. XVIII, 11. «Der höchste Gott, die *δύναμις ἐν ἀποῤῥήτοις*», behauptet hier der Magier, «ist von dem Weltschöpfer verschieden. Dieser ist ein so unendlich viel geringeres Wesen, daß ihm der höchste Gott ganz unbekannt ist, wie selbst aus den Reden Jesu, in denen Falsches und Wahres vermischt vorliegt, hervorgeht».

So sehr man auch versucht sein könnte, diese Stelle mit dem zusammenzustellen, was die Clementinen als eigentliche Ueberzeugung des Magiers angeben, so zeigen doch die gleich darauf folgenden Worte des Petrus «ich rufe Alle zu Zeugen an, daß Du auch dies nicht glaubst», daß Simon hier als Träger fremder Ansichten erscheinen soll. Geht es nun aber theils schon an sich nicht an, diese Behauptungen mit den unter Nr. I. angeführten zu verbinden, theils aus dem Grunde, weil Simon, ehe er diese Behauptung aufstellt, ausdrücklich erklärt, er habe bisher in der Disputation seine wahre Meinung noch nicht ausgesprochen und wolle es jetzt thun — freilich thut er es auch hier nicht, wie wir gesehen — so sind wir zur Annahme genöthigt, daß Simon hier als Träger einer fremden Ansicht dargestellt werden soll, die noch von der unter Nr. I. angeführ-

ten verschieden ist, und haben demnach die Stellen, welche mit dieser ihm hier zugeschriebenen Meinung stimmen, zusammenzustellen. Es sind dies h. II, 14. III, 10. 38. 39. 40. VIII, 9. XVI, 19. 21. XVII, 3. 4. 5. 11. XVIII, 1 seqq. XIX, 1. Aus diesen Stellen zusammengehalten mit h. XVIII, 11. ergibt sich Folgendes, als die zweite Classe der Behauptungen, in denen Simon eine fremde Rolle übernommen hat:

Da der Weltschöpfer ein höchst unvollkommenes Wesen ist (h. III, 38.), so muß es einen von demselben verschiedenen, unendlich erhabeneren höchsten Gott geben (h. III, 38. XVII, 4. XVIII, 11.), wie dies auch der Ausspruch Christi: «Niemand kennt den Vater, als der Sohn» hinlänglich beweiset. Denn daß hierunter nicht der Weltschöpfer verstanden sein kann, ist daraus klar, daß dieser dem Adam, Enoch, Noah, Abraham u. s. w. bekannt war (h. XVII, 4. vergl. XVI, 21.). Von diesem höchsten Gott sind alle anthropopathischen (h. XVII, 3. u. 11.), wie alle anthropomorphischen (h. III, 38.) Vorstellungen fern zu halten, er ist eine δύναμις ἐν ἀποῤῥήτοις (h. XVIII, 11.). Ihm kommt vorzugsweise die Eigenschaft der Güte zu (h. XVII, 4. XVIII, 1. vergl. auch III, 38.), und da Güte mit Gerechtigkeit nicht vereinbar ist (h. XVII, 5. XVIII, 1. 3.), so kann er kein gerechtes Wesen sein (h. XVII, 3. 4. II, 14.), und eben deshalb muß man ihn nicht fürchten, sondern lieben (h. XVII, 11.) [10]. Tief unter diesem höchsten Gott steht der Gott, welcher die Welt erschaffen, ja so tief, daß ihm der höchste Gott ganz unbekannt ist (h. XVIII, 11.). Dies ist der Gott der Juden, der Gott Adam's, Henoch's, Noah's, Abraham's, Isaak's, Jakob's (h. XVII, 4.), der das Gesetz gegeben (h. XVIII, 1 seqq.) und der, während jenem höchsten Gott die Güte zukommt, ein gerechtes (h. XVII, 4 seqq. XVIII, 1 seqq.), ja ein schwaches, beschränktes, kurzsichtiges, charakterloses Wesen ist (h. III, 38 seqq. vergl. auch h. XIX, 1.). Dies geht einmal daraus hervor, daß der nach dem Bilde des Weltschöpfers geschaffene Adam ohne Kenntniß des Guten und Bösen war, in Sünde verfiel und

10) Daß dort von Simon die Rede ist, kann nach dem ganzen Zusammenhang jener Stelle nicht zweifelhaft sein.

sterben mußte (h. XVI, 19.), sodann aber aus manchen Stellen des alten Testaments (h. III, 39.). Denn obwohl dasselbe vom Weltschöpfer herrührt, so sind doch manche Stellen wider seinen Willen von jener höchsten Gottheit eingestreut, welche die wahre Beschaffenheit des Weltschöpfers aufdecken. Auch Jesus hat bald den höchsten Gott, bald aber auch den Weltschöpfer (h. XVII, 5.), daher bald Wahrheit, bald Irrthum verkündigt (h. XVIII, 11.).

III. Ganz vereinzelt steht die h. XVIII, 4. vom Magier ausgesprochene Behauptung da, daß der höchste Gott (ὁ πατὴρ ἐν ἀποῤῥήτοις ὢν) einem jedem der 70 Völker, unter welche er den Erdkreis getheilt, einen besondern Untergott und darunter den Juden seinen Sohn, den Weltschöpfer und höchsten von jenen Göttern, den Geber des Gesetzes und Vater Jesu Christi vorgesetzt habe, — und bildet die dritte Classe der Behauptungen, in welchen dem Magier eine fremde Rolle übertragen ist [11]).

Steht demnach fest, daß in den unter Nr. I. II. III. angeführten Behauptungen der Magier Repräsentant fremder Richtungen sein soll, so haben wir jetzt zu untersuchen, welche Rollen ihm in den einzelnen Behauptungen übertragen sind.

Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß es der Gnosticismus ist, dessen verschiedene Gestaltungen in den beiden letzten Classen der dem Magier zugeschriebenen fremden Ansichten dargestellt und bekämpft werden sollten. Die Unterscheidung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer, die Behauptung, bald daß der höchste Gott ein völlig prädicatloses Wesen, bald daß ihm die Eigenschaft der Güte, nicht aber der Gerechtigkeit zukomme, daß der Weltschöpfer dagegen ein gerechtes, aber eben deshalb nicht gütiges, ein schwaches, beschränktes, kurzsichtiges,

---

11) Daß dies in den Clementinen nicht als wirkliche Ueberzeugung des Magiers gelten soll, würde schon aus der Vergleichung mit dem, was sie als solche hinstellen, hervorgehen, auch wenn es nicht ausdrücklich im Folgenden gesagt wäre. Ebensowenig geht es aber an, diese Behauptungen mit den unter Nr. I. und II. angeführten zu verbinden, wie auch Simon selbst sie zurücknimmt, ehe er die unter Nr. II. angeführten ausspricht, h. XVIII, 11. Es bleibt also nichts anders übrig, als diese von den frühern zu trennen, wie oben geschehen ist.

charakterloses Wesen sei, die Betrachtungsweise des alten Testaments als eines Werks des Demiurgos, obwohl einzelne Stellen von jener höchsten Gottheit eingestreut seien, die Unterscheidung dessen, was Jesus auf das Eingeben des Demiurgen und der höchsten Gottheit gesprochen — alles dies ist so unverkennbar gnostisch, daß hierüber kein Zweifel obwalten kann. —

Nicht weniger ist es aber auch gewiß, daß dem Magier in den unter Nr. I. angeführten Behauptungen die Rolle des Paulus übertragen ist. Wir haben vorhin schon [12]) darauf aufmerksam gemacht, wie schon dadurch, daß Petrus in den Clementinen als der Heidenapostel hingestellt wird, Paulus verdrängt und Petrus an seine Stelle gesetzt werden sollte. Indem nun aber Simon Magus als der σύζυγος des Petrus, als der, dessen verderbliche Wirkungen dieser sich bemühen sollte durch seine Predigt des Gesetzes unschädlich zu machen, beschrieben wird [13]), so wird schon hierdurch auf gewisse Weise dem Simon die Rolle des Paulus übergeben. Ganz bestimmt geschieht dies aber in den unter Nr. I. angeführten Behauptungen des Magiers, daß Christus Gott, und er einer Erscheinung von demselben gewürdigt und eben dadurch zum Apostolat und zum rechten Verständniß seiner Lehre mehr befähigt sei als die, mit denen der Herr persönlich auf Erden umgegangen. Wenn wir nämlich oben erkannt haben, daß Simon in diesen Behauptungen eine fremde Rolle spielen soll, so können wir gewiß um so zuversichtlicher behaupten, daß es nur die Person des Paulus sein kann, welche er hier vorstellen soll, als sich nicht allein eine anderweitige Polemik gegen denselben in den Clementinen bestimmt nachweisen läßt [14]), sondern auch h. XI, 35. unter dem, als dessen Vorläufer Simon genannt wird, Paulus zu verstehen ist [15]), und wir vorhin erkannt haben, daß, indem der Magier als Vorläufer häretischer Erscheinungen hingestellt wird, ihm zugleich die Behauptungen derer, als deren Vor-

12) Siehe §. 8., vergl. auch Cap. IV. den Abschnitt über die Polemik gegen Paulus.

13) Vergl. die vorhin gegebene Schilderung des Petrus der Clementinen.

14) Vergl. Cap. IV.

15) Ebendaselbst.

läufer er erscheinen soll, beigelegt werden. Wie Paulus für sein apostolisches Ansehn seine unmittelbare Berufung zum Apostolat durch Christum in jener Erscheinung auf der Reise nach Damaskus geltend machte, so bestreitet der Verfasser dasselbe einmal dadurch, daß er die **Möglichkeit** einer Berufung durch eine Vision in Abrede stellt. «Kann einer durch eine Vision die Befähigung zum Lehramt erlangen»? entgegnet Petrus h. XVII, 19. dem Magier, der auf solche Weise zum Apostelamt berufen zu sein behauptete. «Wenn Du sagst, es sei möglich, weshalb hat denn Jesus ein ganzes Jahr mit Wachenden beständig Umgang gepflogen»? Sodann bekämpft er dasselbe, indem er die **Wirklichkeit** dieser Erscheinung in Zweifel zieht. «Wie sollte Dir Christus erschienen sein», fährt Petrus fort, «da Du nicht übereinstimmend mit seiner Lehre denkst? Bist Du wirklich, wenn auch nur Eine Stunde, von ihm einer Erscheinung gewürdigt, belehrt und zum Apostel gebildet worden, so verkündige seine Reden, erkläre, was er sagte und that, liebe seine Apostel und streite nicht mit mir, der ich mit ihm zusammen war». —

Könnte unsere Behauptung, daß Simon hier die Rolle des Paulus übernehmen soll, nach dem bisher Entwickelten noch zweifelhaft erscheinen, so muß doch bei genauerer Betrachtung des 19ten Capitels der 17ten Homilie jeder Zweifel schwinden. Wir haben oben [16]) gesehen, daß in den Worten des petrinischen Briefs: «Einige von den Heiden haben meine Predigt des Gesetzes verworfen und die gesetzwidrige Lehre des verhaßten Menschen angenommen. Mit verschiedenen Erklärungen suchen sie meine Worte so zu deuten, als ob nach meiner Meinung das Gesetz aufgehoben sei, ich es aber nicht offen zu verkündigen wage, was ferne sei. — — — Jene verdrehen, ich weiß nicht wie, meinen Sinn und wollen meine Worte besser als ich, der ich sie gesprochen, deuten, indem sie zu denen, welche sie unterrichten, sagen, das sei meine wahre Meinung, woran ich nicht einmal gedacht habe», — eine Bekämpfung des Apostels Paulus enthalten ist mit Anspielung auf den Vorfall zwischen Petrus und Paulus in Antiochia, wo Petrus wegen

16) Vergl. §. 3. Anm. 13.

Verläugnung seiner Grundsätze von Letzterem zur Rede gestellt wurde (vgl. das zweite Capitel des Galaterbriefs). Dieselbe Anspielung findet sich im 19ten Capitel der 17ten Homilie. «Mir», sagt hier Petrus, «einem festen Felsen, dem Grundpfeiler der Kirche, hast Du Dich als Widersacher entgegengestellt. Wärest Du nicht ein Widersacher, so hättest Du mich nicht verläumdet und meine Predigt geschmäht, so daß ich mit dem, was ich selbst vom Herrn, als ich bei ihm war, gehört habe, keinen Glauben finde, als ob ich verdammlich wäre. — Ja wenn Du mich verdammlich nennst, so klagst Du Gott an, der mir Christum geoffenbaret hat» u. s. w. Freilich ist es hier der Magier Simon, der als Verläumder des Petrus erscheint, aber mit derselben Gewißheit, als sich in dieser Stelle eine Anspielung auf den Galater c. II. berichteten Vorgang zwischen Petrus und Paulus nachweisen läßt [17]), müssen wir auch behaupten, daß Simon hier die Person des Paulus vertreten soll. Wenn nun diese Stelle aber unmittelbar auf jene vorhin schon besprochenen Behauptungen des Magiers, daß ihm Christus in einer Vision erschienen, und er dadurch zum Apostolat mehr befähigt sei als Petrus, folgt, so sind wir dadurch nur um so mehr zur Annahme berechtigt, daß auch in der letztern Stelle dem Simon die Rolle des Paulus übertragen ist.

Wie mithin in der Behauptung seiner Berufung zum Apostolat durch Christus der Magier die Person des Paulus vertreten soll, so ebenfalls in der ihm ebenfalls (h. XVI, 15.) zugeschriebenen Vertheidigung der Gottheit Christi. Mag auch hingestellt bleiben, ob Paulus Christus wirklich als *θεός* bezeichnet hat, so hat doch seine Christologie die Gottheit Christi zur nothwendigen Voraussetzung. Außerdem ging ja die Anerkennung derselben hauptsächlich von der paulinischen Richtung aus, und schon deshalb konnte der Verfasser diese Lehre auf den Apostel Paulus zurückführen. —

Wenn wir somit nachgewiesen haben, daß der Magier einerseits den Gnosticismus, anderseits

17) Wie Paulus im Galaterbriefe sagt: *Ὅτι δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν*, so sagt Petrus in der angeführten Stelle der Homilien zu Simon: *Ἤ εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις, θεοῦ — — — κατηγορεῖς.*

den Apostel Paulus repräsentiren soll, so bleibt nur noch übrig zu zeigen, wie eine und dieselbe Person als Träger so verschiedener Richtungen hingestellt werden konnte.

Zunächst und hauptsächlich ist zu erinnern, daß, vom Standpunkt unsers Verfassers aus beide Richtungen vermöge ihrer Opposition, in welcher sie sich zu den beiden Grundlehren seines Systems befanden, zusammenfallen mußten. Einmal mußte ihm nämlich von seinem Festhalten an einem starren Monotheismus aus sowohl die paulinische Christologie, als auch die gnostische Trennung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer als eine neue Einführung des Polytheismus erscheinen. «Unser Herr», sagt Petrus h. XVI, 15. «hat weder andere Götter außer dem Weltschöpfer gelehrt, noch sich selbst Gott genannt, vielmehr pries er den mit Recht selig, der ihn den Sohn Gottes, des Weltschöpfers, genannt hatte», und auf die Frage des Simon, ob denn, wer von Gott sei, nicht selbst Gott sei, erklärt er dies für unmöglich, da dem Vater das Ungezeugtsein, dem Sohne aber das Gezeugtsein zukomme, und nur derjenige derselben Benennung mit einem Andern theilhaftig werden könne, der diesem in Allem gleich sei. Noch mehr opponirte sich der Verfasser gegen die Unterscheidung des Weltschöpfers vom höchsten Gott, besonders aus dem ethisch-religiösen Interesse, wie es am stärksten in der Behauptung ausgesprochen ist: «Wäre auch der Weltschöpfer ein schlechtes, ja ein unvergleichlich schlechtes Wesen, so würde ich dennoch nicht aufhören, ihn allein zu verehren und seinen Willen zu erfüllen, da ja der Mensch nur ihm allein sein Dasein verdankt, also mit ihm durch die engsten und natürlichsten Bande verbunden ist» [18]). So fiel der Gnosticismus und das paulinische Christenthum für unsern einem starren Monotheismus zugethanen Verfasser zusammen, beides als eine Einführung des Heidenthums in einer neuen Gestalt. «Kaum sind», heißt es h. III, 3. «die Völker im Begriff, sich überzeugen zu lassen, daß ihre irdischen

18) Ueber die starrmonotheistische Richtung der Clementinen und ihre Bestreitung der Gottheit Christi, wie der gnostischen Unterscheidung des höchsten Gottes und des Weltschöpfers, vergl. Lehrbegriff §. 1.

Götterbildnisse keine Götter sind, so sucht der Teufel eine andere Vielgötterei bei ihnen einzuführen, damit, wenn sie von der κατωπολυθεομανία abstehen, sie durch einen andern noch schlimmern Betrug von der Monarchie abgezogen werden». Indem nun aber Simon grade als ein Herold des Heidenthums in einer neuen Gestalt erscheint [19]), konnte er vom Verfasser wohl als Repräsentant der paulinischen und gnostischen Richtung, der erstern von Seiten der Christologie, der zweiten in Bezug auf die Trennung des höchsten Gottes und Weltschöpfers, eingeführt werden. —

Die zweite Grundlehre des Systems der Clementinen bildet die Behauptung der Identität des ächten Judenthums mit dem Christenthum. Wie sie Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses mit Jesu identificiren [20]), so behaupten sie folgerecht auch die Identität der ächten mosaischen mit der christlichen Religion. «Es wäre ungerecht», heißt es h. XVIII, 14. «wenn Christus erst jetzt die vorher unbekannte Wahrheit verkündigt hätte, und die jetzt so vielen Gottlosen unter den Heiden mitgetheilte Wahrheit den Gerechten unter den Juden nicht zu Theil geworden wäre». «Deshalb ist es auch nicht nöthig», wird h. XVIII, 6. gesagt, «daß den Juden, welche Moses kennen, Christi Lehre verkündigt wird und umgekehrt, denn, da beider Lehre dieselbe ist, so ist schon der, welcher einem von beiden folgt, Gott angenehm» [21]). Von diesem Standpunkt aus mußte für den Verfasser die paulinische Lehre, daß der alte Bund nur seine Bedeutung als Vorbereitung auf den neuen habe und durch diesen aufgehoben sei, und die gnostische Betrachtungsweise des alten Testaments als eines Werks des Demiurgen, zusammenfallen;

---

19) «Als ich zu den Heiden eilte, ihnen Einen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, zu verkündigen», sagt Petrus h. III, 59., «da schickte der Teufel den Simon vorauf, damit, wenn die Menschen vom Glauben an mehrere Götter auf der Erde abließen, sie eine Mehrzahl derselben im Himmel annähmen». Vergl. außerdem die oben ange-‑ten, in Bezug auf den Magier ausgesprochenen Worte des Petrus I, 8.

20) Vergl. Lehrbegriff §. 12.

21) Das Genauere im Lehrbegriff §. 14.

beide mußten ihm als absolut verwerflich erscheinen, da sie in absolutem Widerspruch mit dem standen, was eine Hauptlehre seines dogmatischen Systems war. Wie er demnach auch von dieser Seite die paulinische und gnostische Richtung in Einer Person darstellen konnte, so war die Wahl des Magiers, der schon, insofern er als Samaritaner galt [22]), als ein geborner Feind der Juden betrachtet wurde [23]), hierzu sehr geeignet. —

Um so mehr konnte der Verfasser aber das paulinische Christenthum wie den Gnosticismus in der Einen Person des Magiers darstellen und bekämpfen, als dieser, wie vorhin gezeigt, in mehreren Stellen als Vorläufer häretischer Erscheinungen dargestellt wird.

Ist demnach Simon Magus in den Clementinen der Repräsentant der innerhalb des Christenthums wiederauflebenden heidnischen, antijüdischen, und als solcher einerseits der paulinischen, anderseits der gnostischen Richtung, so dienen die übrigen Personen, Apion, Annubion, Athenodorus und Faustus dazu, verschiedene Gestaltungen des Heidenthums darzustellen. Der alexandrinische Grammatiker Apion stellt das allegorisch gedeutete Heidenthum dar, die Göttermythen haben nach ihm *λόγον τινὰ οἰκεῖον καὶ φιλόσοφον ἀλληγορίᾳ φρασθῆναι δυνάμενον* h. VI, 2.; als Grund, weshalb die Wahrheit von den alten Weisen nicht deutlich und einfach vorgetragen, sondern in Mythen gekleidet sei, führt er an, damit nur die, welche nach Wahrheit forschten, dieselbe finden sollten (vergl. h. VI.). Dagegen stellt der Aegyptier Annubion das Heidenthum von Seiten seiner Richtung auf Magie und Astrologie (vergl. h. XIV, 11. 12.), Athenodorus die epikuräische Richtung (h. IV, 6.), der Vater des Clemens, Faustus, den starren Fatalismus (h. XIV, 3.) dar. Endlich wird auch das Heidenthum als Volksglaube in seinen verschiedenen Gestaltungen von Petrus aufgedeckt und bestritten (h. X.).

---

22) Vergl. weiterhin §. 8. Anm. 10.

23) Dieser Feindschaft wird öfter in den Clementinen gedacht, sie hatte ihn nach h. V, 2. mit Apion zusammengeführt, und h. II, 2. heißt es von ihm *τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται.*

§. 7.

Titel unserer Schrift τὰ Κλημέντια. Bedeutung des Worts Homilie.

Sollten die besprochenen Briefe sammt den Homilien als ächte Schriften von Petrus und Clemens gelten, sollten ferner alle einzelnen Stücke zusammen ein Ganzes bilden *), so konnte der Verfasser nur als Sammler und Zusammensteller ächter petrinischer und clementinischer, auf einander Bezug habender Schriften angesehen werden wollen. Nothwendig war es somit nicht, daß er dem Ganzen einen besondern Titel gab, die einzelnen Stücke waren ja durch die Ueberschrift genugsam bezeichnet. Daß er es aber dennoch gethan hat, legt ein Zeugniß seiner Umsicht ab. Es sollten ja alle einzelnen Stücke, der Brief des Petrus an Jacobus, der darauf folgende Bericht dessen, was Jacobus nach Empfang desselben gethan, endlich der Brief von Clemens an Jacobus ein Ganzes mit den Homilien ausmachen; würde der Verfasser nun dem Ganzen keine besondere Benennung vorgesetzt haben, so wäre dies leichter verkannt, und die Gefahr dagewesen, daß der Zusammenhang nicht erkannt und die einzelnen Stücke später auseinandergerissen worden wären. So setzte er denn seiner angeblichen Sammlung ächter petrinischer und clementinischer Documente den Namen *τὰ Κλημέντια* vor, um anzudeuten, daß der Hauptinhalt derselben von Clemens herrühre.

Dieser Name begegnet uns zuerst im chronicon paschale [1]), dessen erster Theil nach der Mitte des vierten Jahrhunderts verfaßt ist [2]); allein hier sind nicht unsere Clementinen, sondern eine Bearbeitung derselben gemeint, wie aus der mitgetheilten Stelle hervorgeht (vergl. Cap. III. §. 11.) Unsere Clementinen sind zuerst erwähnt vom Verfasser der athanasianischen Synopsis [3]), und sodann von dem Patriarchen von Con-

*) Wie wir dies beides erkannt haben §. 4. und §. 3.

1) Chronicon paschale, recensuit Dindorfius, Vol. I. Bonnae 1832. p. 50.

2) Vergl. den zweiten Band des eben genannten Werks, Bonnae 1832. praef. p. 16.

3) Die wohl nicht lange nach Athanasius Tode verfaßt ist und der ndrinischen Kirche angehört. Vergl. Bleek's Hebräerbrief, Theil I.

stantinopel Nicephorus in seiner χρονογραφία [4]). Beide führen nicht viel mehr als den bloßen Namen an, ein größerer Abschnitt wird uns zuerst von Nicon in seinem um 1060 verfaßten [5]) πανδέκτης τῶν ἑρμηνειῶν τῶν θείων ἐντολῶν τοῦ κυρίου aus dem Buche τὰ Κλημέντια mitgetheilt, welcher mit h. XII, 25—28. übereinstimmt [6]). Nehmen wir hinzu, daß der Titel unserer Schrift in dem von Cotelerius benutzten Codex wirklich τὰ Κλημέντια lautete, so ist die Benennung derselben «die Clementinen» hinlänglich verbürgt [7]).

Der Umstand, daß die Clementinen erst so spät unter diesem Namen vorkommen, hat zu der öfter ausgesprochenen Vermuthung Veranlassung gegeben, dieselben seien wohl früher unter einem andern Namen citirt worden. So hat man öfter in den διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος, deren Euseb [8]) als einer pseudoclementinischen Schrift gedenkt, unsere Clementinen wiederfinden wollen [9]). Diese Meinung stützt sich darauf, daß in unserer Schrift, h. IV. und VI., eine Streitunterredung zwischen Apion und Clemens stattfindet, wozu man auch die Vermuthung des Nicephorus Callisti, daß unter diesen von Euseb erwähnten

---

Berlin 1828. S. 136 u. 137. Diese Synopsis steht unter den Werken des Athanasius Athanasii opp. ed. Petavius, tom. II. p. 95 seqq. Vergl. auch Kirchhofer's Quellensammlung zur Geschichte des neutest. Kanons, Theil I. Zürich 1842. p. 10 seqq.

4) Georgius Syncellus et Nicephorus constantinopolitanus, ex recensione Dindorfii, vol. I. Bonnae 1829. p. 788. Dort ist statt Κλήμεντος Κλημέντια und statt λβ' κβ' zu lesen. Vergl. Cotelerii judicium de Clementinis. Für unsern Zweck ist es gleichgültig, ob diese Chronographie von diesem Nicephorus herrührt oder ältern Ursprungs ist, wie Manche behauptet haben. Vergl. Fabricius bibl. graeca ed. Harless, tom. VII. Hamburgi 1801. p. 605. u. 606.

5) Vergl. Fabricius bibl. graeca ed. Harless, tom. XI. Hamburgi 1808. p. 275 seqq.

6) Vergl. Cotelerius zu der angeführten Stelle der Homilien.

7) Die übrigen Kirchenschriftsteller, welche die Clementinen anführen, haben nicht unsere Schrift, sondern eine vom kirchlichen Standpunkt aus verbesserte Ausgabe derselben im Auge gehabt. Vergl. Cap. III. §. 11.

8) h. e. III, 38.

9) So Oudinus, Lardner, in den angeführten Schriften, Fabricius bibl. graeca (nach der Ausgabe von Harleß, tom. VI. Hamburgi 1798. p. 748.) und Cotta, Kirchengeschichte, Theil II. Tübingen 1771. S. 1170.

[illegible] möchten, [illegible] konnte mit [illegible] der Clementinen, [illegible] Fisch als häreti- [illegible] und [illegible] dem kirch- [illegible] würde er sich [illegible] Schriften ent- [illegible] Clementinen ge- [illegible] Aber welche Be- [illegible] auch noch so [illegible] Kirchen- [illegible] Κλήμης [illegible] Ἀπίωνος [illegible] des Eu- [illegible] Schrift sei, [illegible] Clementinen mit [illegible] Sie sollten [illegible] allein dem [illegible] und Petrus [illegible] διάλογος [illegible] da es nicht [illegible] mit Apion [illegible] nicht zu [illegible] Namen des Pe- [illegible]

[illegible] die Clemen- [illegible] περίοδοι Πέτρου [illegible] Cap. III. § 3. zeigen, daß [illegible] Bezeichnungen der Re- [illegible]

[illegible] πράξεις Πέ- [illegible] Clementinen stempeln wol- [illegible] cod. 112. und 113. [illegible] ergeben, daß Pho- [illegible] Clementinen, sondern von den Recogni- [illegible] Vergl. Cap. III. § 3.

[illegible] und Gieseler a. a. O.

Es ist sonach unerweislich, daß unsere Schrift jemals eine andere Benennung gehabt habe, als τὰ Κλημέντια.

Was die Bedeutung des Wortes «Homilie» anlangt, so ist längst bemerkt worden, daß der Name ungefähr dasselbe bedeute als κήρυγμα (vergl. h. I, 20.) [11]), und die Ansicht Paniel's (a. a. O. S. 107.), daß diese Benennung vielleicht daher entstanden, weil die 19 Homilien stückweise vom Verfasser selbst in einem Kreise gleichgesinnter Christen vorgelesen seien, ist ebensowohl zur Erklärung dieses Worts unnöthig, als durch nichts erweislich. Endlich hängt sie noch mit seiner Annahme, daß der Verfasser nicht wirklich für Clemens gehalten werden wollte, sondern diesen Namen nur als eine Einkleidung gewählt habe (vergl. §. 4. Anm. 10.), so eng zusammen, daß sie fallen muß, wenn diese, wie früher geschehen, als eine irrige erwiesen ist.

§. 8.

In wie weit schließt sich der Verfasser sowohl bei der Erzählung der äußern geschichtlichen Verhältnisse, als auch in der Schilderung der Hauptpersonen, der Wirklichkeit, oder auch damals vorhandenen Ueberlieferungen an, in wie weit enthält dagegen seine Schrift von ihm selbst Fingirtes?

Wir haben oben §. 4. erkannt, daß der Verfasser die Homilien als ein Werk des römischen Clemens und die berichteten geschichtlichen Verhältnisse als historische Wahrheit ausgeben wollte. Demnach durfte er einmal nicht die Zeit verrathen, in welcher er schrieb, um nicht die beabsichtigte Illusion, als sei Clemens der Verfasser, aufzuheben, sodann aber auch keine Zweifel bei den Lesern hervorrufen, ob auch Alles, was er erzählte, sich in Wirklichkeit so verhalten habe.

Was das Erste betrifft, so leuchtet von selbst ein, daß er weder durch Bekämpfung der verschiedenen Formen des Heidenthums, noch durch Bestreitung der paulinischen Richtung wie des Gnosticismus (vergl. §. 6.), die Zeit, in welcher er schrieb,

11) Dort bezeichnet ganz offenbar das Wort «ὁμιλία», als den πράξεις entgegengesetzt, die Lehrverkündigungen.

für seine Zeitgenossen kund gab. Ebensowenig verrieth er seine Zeit dadurch, daß er Petrus und Clemens als Vertreter des [illegible] erscheinen ließ; wie überhaupt sorgfältig die [illegible] auf spätere Verhältnisse vermieden ist.

[illegible] könnte es um den zweiten Punkt zu stehen scheinen. Wir haben schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß ein großer Theil der in den Clementinen berichteten äußern und innern geschichtlichen Verhältnisse für nichts weniger als historisch beglaubigt gelten kann, wie auch darüber sowohl die Darlegung des Inhalts (§. 2.), als auch der von den Hauptpersonen entworfenen Zeichnung (§. 6.) nicht zweifelhaft lassen kann. Wie konnte der Verfasser hoffen, daß dies nicht erkannt werden würde, wie sich einbilden, daß die Leser den Charakter, in welchem Petrus, Clemens u. a. erscheinen, für den wahren, die vielen fingirten äußern geschichtlichen Verhältnisse für wirklich dagewesene halten würden? Unmöglich, könnte man sagen, konnte der einsichtsvolle, umsichtige Verfasser dies erwarten, unmöglich konnte er daher seine Berichte als historische Wahrheit ausgeben wollen, vielmehr waren die fingirten geschichtlichen Verhältnisse nur dichterische Einkleidung, die er nur als Dichtung angesehen wissen wollte [1]. Dadurch würde denn unsere obige Behauptung, daß der Verfasser das Erzählte für geschichtliche Wahrheit hat ausgeben wollen, umgestoßen.

Allein dieser Einwand, so scheinbar er auch sein mag, so ist er doch nur scheinbar. So Vieles der Verfasser auch selbst fingirte, so folgte er doch größtentheils einer vorhandenen Grundlage oder vorhandenen Traditionen, und nur in den weniger bekannten Partien hatte er für seine Dichtungen freiern Spielraum.

Die folgende Untersuchung, in wie weit sich der Verfasser bei der Erzählung der äußern geschichtlichen Verhältnisse, wie bei der Schilderung der Hauptpersonen, der Wirklichkeit, oder auch damals vorhandenen Ueberlieferungen anschließt, und in wie weit seine Schrift von ihm selbst Fingirtes enthält, wird uns überzeugen, wie vorsichtig er mit den Erdichtungen zu Werke ging, wie sehr er sich bemühte, sie in die engste Verbindung mit historisch feststehenden Thatsachen, oder mit damals in Umlauf

1) Vergl. §. 4. Anm. 11.

gesetzten Traditionen zu bringen, damit im Leser keine Zweifel an seinen Berichten erweckt werden sollten. Ja wie sehr dies gelungen, wird uns der folgende §. zeigen, wo wir sehen werden, daß sehr vieles von unserm Verfasser rein Fingirte von spätern Schriftstellern als geschichtliche Wahrheit ausgegeben wurde. —

Was zunächst die Personen des Jacobus, Petrus und Clemens anlangt, so erscheinen sie zwar in unserer Schrift als Vertreter der ebionitischen Richtung, und insofern war ihre Denkweise wesentlich verändert. Dennoch ist ja bekannt, wie schon in der apostolischen Zeit die judaisirenden, antipaulinischen Bestrebungen sich auf die Autorität des Jacobus und Petrus zu stützen pflegten, und wie das Bild des Ersteren schon früh ebionitisch ausgemalt wurde. Daß aber auch der römische Clemens schon früh von den judaisirenden Richtungen zu ihrer Partei gezogen wurde, erhellt aus der bekannten Stelle des judaisirenden (obwohl keineswegs aus dem Ebionitismus hervorgegangenen, vergl. Cap. IV.) Hermae Pastor, in welcher Hermas den Auftrag erhält: scribes ergo duos libellos et mittes unum Clementi et unum Graptae, mittet autem Clemens in exteras civitates, illi enim permissum est[2]). — Auch die äußere Stellung der genannten Männer schließt sich an die Art und Weise an, in welcher sie schon im neuen Testament erscheinen. Wie Jacobus nach den Clementinen der in Jerusalem residirende Bischof ist, so erscheint er auch im neuen Testament als Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, der nie über die Gränzen Palästina's hinauskam, und wie er in den Clementinen als Oberbischof der ganzen Christenheit bezeichnet wird, so ist auch schon aus dem neuen Testament die große Verehrung, welche ihm zu Theil ward, hinlänglich bekannt; wie vor allem die Sage von seinem als Reliquie aufbewahrten θρόνος[3]) ein starkes Zeugniß von der Autorität ablegt, welche sich an seine καθέδρα knüpfte. Wenn dagegen Petrus in den Clementinen als der eigentliche Heidenapostel dargestellt wird, so

2) Lib. I. vis. II, 4.

3) Bei Euseb. h. e. VII, 19.; vergl. den Excurs von Heinichen, Eusebii histor. eccl. libr. X. tom. III. Lipsiae 1828. p. 412 seqq.

[illegible] den Apostel Paulus zu verdrän- [illegible] der Wirklichkeit nicht entsprechend, obwohl [illegible] anschließt, als Petrus der erste Apo- [illegible] Heiden in die christliche Gemeinschaft auf- [illegible] dem Apostelconvent außerhalb Palästina's [illegible] sich gleich sein Wirkungskreis auch da be- [illegible]linge der Juden beschränkte *). Wenn die [illegible] Schauplatz seiner Thätigkeit Cäsarea Strato- [illegible] Sidon, Berytus, Tripolis, Laodicea, Antiochia ma- [illegible] zuletzt als Bischof von Rom sein Leben enden [illegible] schließt sich das Erstere dem Apostelg. c. VIII — X. [illegible] an und ist nur eine weitere Ausdehnung seiner dort [illegible] Wirksamkeit; seines Aufenthalts in Cäsarea wird [illegible] besonders Apostelg. c. X., seines Aufenthalts in Antiochia [illegible] II, 11. gedacht. Und wenn er den Clementinen zufolge überall dem Simon Magus folgt und in Cäsarea und Laodicea Disputationen mit ihm zu bestehen hat, so gab den Anknüpfungspunkt hierzu das in der Apostelgeschichte erzählte Zusammentreffen mit demselben. Daß Simon in Cäsarea längere Zeit gewesen war, war aus Josephus [4]) bekannt; war Petrus der Apostelgeschichte zufolge aber ebenfalls dort gewesen, wie nahe lag es da, hier beide in einer Disputation zusammentreffen zu lassen! Was den Aufenthalt des Petrus zu Rom anlangt, so ist, auch wenn man denselben in Abrede stellen zu müssen glaubt [5]), doch das jedenfalls gewiß, daß derselbe nicht zuerst von unserm Verfasser behauptet worden ist; rein fingirt ist aber das römische Episkopat des Petrus. Wenn ferner nach der Voraussetzung der Clementinen Petrus vor Jacobus gestorben ist, so

*) Ihm war ja die ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς übertragen nach Gal. II, 8.

4) Antiqq. lib. XX. c. 7. §. 2. p. 969. nach der Ausgabe von Havercamp. Daß der in dieser Stelle erwähnte Simon derselbe ist mit dem aus der Apostelgeschichte bekannten, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen. Vgl. Neanders apostolisches Zeitalter, dritte Auflage I. S. 88. und Simson, Leben und Lehren Simons des Magiers, in Illgens Zeitschrift 1841. Heft III. S. 19.

5) Es ist bekannt, daß dies in der neuesten Zeit besonders von [illegible] geschehen ist; die Schwäche seiner Argumentation ist jedoch schon [illegible]hreren Seiten aufgedeckt worden.

stimmt dies freilich nicht mit dem Bericht des Josephus überein, wohl aber mit dem des Hegesipp, nach welchem der Tod des Jacobus erst ins Jahr 69 fällt, und es ist noch keineswegs entschieden, welche Angabe die richtige ist [6]). Was die Person des Clemens anlangt, so dürfte von allem dem, was die Clementinen über ihn berichten, nur sehr Weniges historisch feststehen. Hier aber hatte die Dichtung um so freiern Spielraum, je weniger von seinen äußern Lebensverhältnissen bekannt war, zu welcher Annahme uns doch gewiß der Umstand, daß sehr bald nicht einmal die Reihenfolge der ersten römischen Bischöfe, Linus, Anacletus und Clemens, feststand, wie die Erscheinung nöthigt, daß manche unhistorische Angabe über ihn späterhin aus den Clementinen in die Ueberlieferung überging (vergl. §. 9.). Was die Clementinen von seiner hohen Abkunft und Verwandschaft mit dem kaiserlichen Hause berichten, ist, wie Baur [7]) nach dem Vorgange von Cotelerius und Mosheim gezeigt hat, von jenem Flavius Clemens entlehnt [8]), der unter Domitian den Märtyrertod erlitt. Seine große Gelehrsamkeit, welche recht absichtlich hervorgehoben wird, ist wohl fingirt *), die nahe Verbindung, in welche er zu Petrus gesetzt wird, ist vielleicht der Stelle im Philipperbrief IV, 3. nachgebildet. Wie dort Clemens als συνεργός des Paulus erscheint, so konnte dies Verhältniß um so eher auf Petrus übertragen werden, als dieser in den Clementinen der eigentliche Heidenapostel ist (vergl. §. 6.). Unhistorisch ist es ferner, wenn Clemens von Petrus zum Bischof ordinirt wird und vor Linus und Anacletus das bischöfliche Amt verwaltet haben soll (vergl. §. 9.).

Die Gegner des Petrus und Clemens sind in den Clementinen, wie wir gesehen, Simon Magus, Apion, Athenodo-

---

6) Wäre die Stelle des Josephus kritisch gesichert, so würde sein Zeugniß ohne Zweifel mehr Glaubwürdigkeit verdienen als das des Hegesipp. Eben dies ist aber nach dem Vorgange mehrerer älterer Gelehrten neuerdings von Credner u. a. in Abrede gestellt worden. Vergl. den Abschnitt über die Bedeutung der Clementinen, Anm. 8.

7) Christuspartei S. 199 ff.

8) Dies ist besonders auch gezeigt in den Dissertationen von Zacharias und Vitry von Calogera herausgegeben, opusculi scientifici tom. XXXIII. p. 300. 350 seqq. Vergl. Mosheim de rebus etc. p. 157.

*) Vergl. §. 9.

[illegible] Als der Geburtsort des Magiers wird das [illegible] Gitthä [8]) in Samaria angegeben, übereinstimmend mit [illegible] Irenäus [9]) und allen andern Schriftstellern (vergl. [illegible] mit Ausnahme des Josephus, nach welchem [illegible] auf der Insel Cypern geboren war [10]). — Von [illegible] die Clementinen über seine Eltern, seinen Auf[illegible] Alexandrien, sein Anschließen an den Täufer Johan[illegible] erzählen, finden wir zwar vorher keine Spur, jedoch [illegible] anzunehmen, daß dies Alles erst von unserm [illegible] worden sei und Manches nicht schon früher in [illegible], welche sich um seine Person bildeten, vorhanden [illegible] sollte. Seine Verbindung mit der Helena, von der [illegible] [11]) berichtet, ist sicher als historisch beglaubigt zu

---

8) Ueber die verschiedene Schreibweise vergl. Simson in der schon angeführten Abhandlung über Simon Magus S. 18.

9) Apolog. I. p. 69. nach der Ausgabe Francofurti ad Viadr. 1686.

10) Antiqq. lib. XX. c. 7. §. 2. p. 969. ed. Havercamp. Die Frage, welcher Bericht der glaubwürdigere ist, muß meines Erachtens zu Gunsten des Josephus entschieden werden. Denn wenn gleich das Zeugniß des Justin in dieser Sache deshalb eine besondere Beachtung verdient, weil er selbst aus Samarien herstammte, so war doch der Magier, von dem er erzählt, zum Theil wenigstens schon die spätere mythische Person — man denke nur an seine Erzählung von einem Standbilde, welches ihm der Kaiser Claudius in Rom errichtet haben soll. Abgesehen hiervon, wie nahe mußte es liegen, wenn er unter den Samaritanern besonders vielen Eingang fand, seinen Geburtsort nach Samaria zu verlegen. Wenn Simson aber bemerkt, daß er bei den Samaritanern wohl schwerlich Eingang gefunden haben würde, wenn er ein Jude gewesen wäre, so ist zu entgegnen, daß bei der unzweifelhaften Opposition, in welche er sich zu dem Judenthum setzte, er nur um so mehr den allem Jüdischen durchaus feindlichen Samaritanern willkommen sein mußte, wenn er ein geborner Jude war. Schwerlich würde er ferner mit seiner Behauptung, eine Incarnation der höchsten Kraft zu sein, bei den Samaritanern so entschiedenen Anklang gefunden haben (Actor. VIII, 9 seqq.), wenn er aus ihrem Lande herstammte. Dazu kommt, daß Josephus der Zeit nach so viel näher stand als Justin. — Vielleicht hatte auch die Nachricht, daß Simon aus Samaria und aus Gitthä gebürtig war, ihren Grund in einer Verwechslung von [illegible]r (Einwohner von Cittium, der Hauptstadt von Cypern) mit [illegible], wie hin und wieder vermuthet worden ist.

11) A. a. O.

betrachten, da nach Irenäus [12]) und Eusebius [13]) Statuen derselben von den Samaritanern göttlich verehrt wurden, ja diese selbst nach dem Zeugniß des Origenes eben deshalb den Namen der Heleniener [14]) empfangen hatten. Was die Clementinen von seinen Reisen zu berichten wissen, war wohl größtentheils vom Verfasser selbst erdichtet, so jedoch, daß ohne Zweifel eine historische Grundlage vorlag. Denn wenn er nach der Apostelgeschichte sich in Samaria befand, die vorhin angeführte Stelle des Josephus dagegen von seinem Aufenthalt in Cäsarea Stratonis berichtet, so erfahren wir aus dem Sendschreiben der Corinthier an Paulus [15]), welches wohl, wenn auch auf keinen Fall ächt, doch nicht grade sehr spät anzusetzen sein dürfte, von seinem Aufenthalt in Corinth. Mag nun auch die Richtigkeit dieser Angabe hingestellt sein, so sehen wir doch wenigstens, wenn wir damit noch die Nachricht des Justin von seinem Aufenthalt in Rom zusammenstellen: schon vor der Abfassung unserer Schrift wußte die Tradition von mehreren Reisen des Magiers. Ueber die in den Clementinen vorkommenden Disputationen mit Petrus haben wir schon vorhin gesprochen.

Die innere Stellung des Magiers anlangend, so haben wir gesehen, wie er von unserm Verfasser zum Haupt der Häresien, namentlich des Gnosticismus gestempelt wird *). Hiervon findet sich nun früher freilich keine Spur, desto einstimmiger haben aber fast alle spätern Schriftsteller dies nachgesprochen (vergl. §. 9.).

Ueber die übrigen Personen, Apion, Annubion, Athenodorus können wir uns kürzer fassen. Apion hat nach den Clementinen den Beinamen *Πλειστονίκης*, ist ein alexandrinischer Grammatiker, voll bittern Hasses gegen die Juden, den er selbst in mehreren Schriften ausgelassen hatte. Er war früher, als

12) Adv. haer. I, 20.

13) h. e. II, 13.

14) Contra Celsum lib. V, 62.

15) Vergl. Rinck: Das Sendschreiben der Corinthier an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Corinthier, in armenischer Sprache erhalten, ins Deutsche übersetzt, Heidelberg 1823.

*) Vergl. §. 6.

Götterbildnisse keine Götter sind, so sucht der Teufel eine andere Vielgötterei bei ihnen einzuführen, damit, wenn sie von der κατωπολυθεομανία abstehen, sie durch einen andern noch schlimmern Betrug von der Monarchie abgezogen werden». Indem nun aber Simon grade als ein Herold des Heidenthums in einer neuen Gestalt erscheint [19]), konnte er vom Verfasser wohl als Repräsentant der paulinischen und gnostischen Richtung, der erstern von Seiten der Christologie, der zweiten in Bezug auf die Trennung des höchsten Gottes und Weltschöpfers, eingeführt werden. —

Die zweite Grundlehre des Systems der Clementinen bildet die Behauptung der Identität des ächten Judenthums mit dem Christenthum. Wie sie Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses mit Jesu identificiren [20]), so behaupten sie folgerecht auch die Identität der ächten mosaischen mit der christlichen Religion. «Es wäre ungerecht», heißt es h. XVIII, 14. «wenn Christus erst jetzt die vorher unbekannte Wahrheit verkündigt hätte, und die jetzt so vielen Gottlosen unter den Heiden mitgetheilte Wahrheit den Gerechten unter den Juden nicht zu Theil geworden wäre». «Deshalb ist es auch nicht nöthig», wird h. XVIII, 6. gesagt, «daß den Juden, welche Moses kennen, Christi Lehre verkündigt wird und umgekehrt, denn, da beider Lehre dieselbe ist, so ist schon der, welcher einem von beiden folgt, Gott angenehm» [21]). Von diesem Standpunkt aus mußte für den Verfasser die paulinische Lehre, daß der alte Bund nur seine Bedeutung als Vorbereitung auf den neuen habe und durch diesen aufgehoben sei, und die gnostische Betrachtungsweise des alten Testaments als eines Werks des Demiurgen, zusammenfallen;

19) «Als ich zu den Heiden eilte, ihnen Einen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, zu verkündigen», sagt Petrus h. III, 59., «da schickte der Teufel den Simon vorauf, damit, wenn die Menschen vom Glauben an mehrere Götter auf der Erde abließen, sie eine Mehrzahl derselben im Himmel annähmen». Vergl. außerdem die oben angeführten, in Bezug auf den Magier ausgesprochenen Worte des Petrus h. III, 3.

20) Vergl. Lehrbegriff §. 12.

21) Das Genauere im Lehrbegriff §. 14.

beide mußten ihm als absolut verwerflich erscheinen, da sie in absolutem Widerspruch mit dem standen, was eine Hauptlehre seines dogmatischen Systems war. Wie er demnach auch von dieser Seite die paulinische und gnostische Richtung in Einer Person darstellen konnte, so war die Wahl des Magiers, der schon, insofern er als Samaritaner galt [22]), als ein geborner Feind der Juden betrachtet wurde [23]), hierzu sehr geeignet. —

Um so mehr konnte der Verfasser aber das paulinische Christenthum wie den Gnosticismus in der Einen Person des Magiers darstellen und bekämpfen, als dieser, wie vorhin gezeigt, in mehreren Stellen als Vorläufer häretischer Erscheinungen dargestellt wird.

Ist demnach Simon Magus in den Clementinen der Repräsentant der innerhalb des Christenthums wiederauflebenden heidnischen, antijüdischen, und als solcher einerseits der paulinischen, anderseits der gnostischen Richtung, so dienen die übrigen Personen, Apion, Annubion, Athenodorus und Faustus dazu, verschiedene Gestaltungen des Heidenthums darzustellen. Der alexandrinische Grammatiker Apion stellt das allegorisch gedeutete Heidenthum dar, die Göttermythen haben nach ihm *λόγον τινὰ οἰκεῖον καὶ φιλόσοφον ἀλληγορίᾳ φρασθῆναι δυνάμενον* h. VI, 2.; als Grund, weshalb die Wahrheit von den alten Weisen nicht deutlich und einfach vorgetragen, sondern in Mythen gekleidet sei, führt er an, damit nur die, welche nach Wahrheit forschten, dieselbe finden sollten (vergl. h. VI.). Dagegen stellt der Aegyptier Annubion das Heidenthum von Seiten seiner Richtung auf Magie und Astrologie (vergl. h. XIV, 11. 12.), Athenodorus die epikuräische Richtung (h. IV, 6.), der Vater des Clemens, Faustus, den starren Fatalismus (h. XIV, 3.) dar. Endlich wird auch das Heidenthum als Volksglaube in seinen verschiedenen Gestaltungen von Petrus aufgedeckt und bestritten (h. X.).

---

22) Vergl. weiterhin §. 8. Anm. 10.

23) Dieser Feindschaft wird öfter in den Clementinen gedacht, sie hatte ihn nach h. V, 2. mit Apion zusammengeführt, und h. II, 2. heißt es von ihm *τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται*.

§. 7.

Titel unserer Schrift τὰ Κλημέντια. Bedeutung des Worts Homilie.

Sollten die besprochenen Briefe sammt den Homilien als ächte Schriften von Petrus und Clemens gelten, sollten ferner alle einzelnen Stücke zusammen ein Ganzes bilden *), so konnte der Verfasser nur als Sammler und Zusammensteller ächter petrinischer und clementinischer, auf einander Bezug habender Schriften angesehen werden wollen. Nothwendig war es somit nicht, daß er dem Ganzen einen besondern Titel gab, die einzelnen Stücke waren ja durch die Ueberschrift genugsam bezeichnet. Daß er es aber dennoch gethan hat, legt ein Zeugniß seiner Umsicht ab. Es sollten ja alle einzelnen Stücke, der Brief des Petrus an Jacobus, der darauf folgende Bericht dessen, was Jacobus nach Empfang desselben gethan, endlich der Brief von Clemens an Jacobus ein Ganzes mit den Homilien ausmachen; würde der Verfasser nun dem Ganzen keine besondere Benennung vorgesetzt haben, so wäre dies leichter verkannt, und die Gefahr dagewesen, daß der Zusammenhang nicht erkannt und die einzelnen Stücke später auseinandergerissen worden wären. So setzte er denn seiner angeblichen Sammlung ächter petrinischer und clementinischer Documente den Namen τὰ Κλημέντια vor, um anzudeuten, daß der Hauptinhalt derselben von Clemens herrühre.

Dieser Name begegnet uns zuerst im **chronicon paschale** [1]), dessen erster Theil nach der Mitte des vierten Jahrhunderts verfaßt ist [2]); allein hier sind nicht unsere Clementinen, sondern eine Bearbeitung derselben gemeint, wie aus der mitgetheilten Stelle hervorgeht (vergl. Cap. III. §. 11.) Unsere Clementinen sind zuerst erwähnt vom Verfasser der athanasianischen Synopsis [3]), und sodann von dem Patriarchen von Con-

*) Wie wir dies beides erkannt haben §. 4. und §. 3.

1) Chronicon paschale, recensuit Dindorfius, Vol. I. Bonnae 1832. p. 50.

2) Vergl. den zweiten Band des eben genannten Werks, Bonnae 1832. praef. p. 16.

3) Die wohl nicht lange nach Athanasius Tode verfaßt ist und der alexandrinischen Kirche angehört. Vergl. Bleek's Hebräerbrief, Theil I.

stantinopel Nicephorus in seiner *χρονογραφία* [4]). Beide führen nicht viel mehr als den bloßen Namen an, ein größerer Abschnitt wird uns zuerst von Nicon in seinem um 1060 verfaßten [5]) *πανδέκτης τῶν ἑρμηνειῶν τῶν θείων ἐντολῶν τοῦ κυρίου* aus dem Buche *τὰ Κλημέντια* mitgetheilt, welcher mit h. XII, 25 — 28. übereinstimmt [6]). Nehmen wir hinzu, daß der Titel unserer Schrift in dem von Cotelerius benutzten Codex wirklich *τὰ Κλημέντια* lautete, so ist die Benennung derselben «die Clementinen» hinlänglich verbürgt [7]).

Der Umstand, daß die Clementinen erst so spät unter diesem Namen vorkommen, hat zu der öfter ausgesprochenen Vermuthung Veranlassung gegeben, dieselben seien wohl früher unter einem andern Namen citirt worden. So hat man öfter in den *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*, deren Euseb [8]) als einer pseudoclementinischen Schrift gedenkt, unsere Clementinen wiederfinden wollen [9]). Diese Meinung stützt sich darauf, daß in unserer Schrift, h. IV. und VI., eine Streitunterredung zwischen Apion und Clemens stattfindet, wozu man auch die Vermuthung des Nicephorus Callisti, daß unter diesen von Euseb erwähnten

---

Berlin 1828. S. 136 u. 137. Diese Synopsis steht unter den Werken des Athanasius Athanasii opp. ed. Petavius, tom. II. p. 95 seqq. Vergl. auch Kirchhofer's Quellensammlung zur Geschichte des neutest. Kanons, Theil I. Zürich 1842. p. 10 seqq.

4) Georgius Syncellus et Nicephorus constantinopolitanus, ex recensione Dindorfii, vol. I. Bonnae 1829. p. 788. Dort ist statt *Κλήμεντος Κλημέντια* und statt *λβ΄ κβ΄* zu lesen. Vergl. Cotelerii judicium de Clementinis. Für unsern Zweck ist es gleichgültig, ob diese Chronographie von diesem Nicephorus herrührt oder ältern Ursprungs ist, wie Manche behauptet haben. Vergl. Fabricius bibl. graeca ed. Harless, tom. VII. Hamburgi 1801. p. 605. u. 606.

5) Vergl. Fabricius bibl. graeca ed. Harless, tom. XI. Hamburgi 1808. p. 275 seqq.

6) Vergl. Cotelerius zu der angeführten Stelle der Homilien.

7) Die übrigen Kirchenschriftsteller, welche die Clementinen anführen, haben nicht unsere Schrift, sondern eine vom kirchlichen Standpunkt aus verbesserte Ausgabe derselben im Auge gehabt. Vergl. Cap. III. §. 11.

8) h. e. III, 38.

9) So Oudinus, Lardner, in den angeführten Schriften, Fabricius bibl. graeca (nach der Ausgabe von Harleß, tom. VI. Hamburgi 1798. p. 748.) und Cotta, Kirchengeschichte, Theil II. Tübingen 1771. S. 1170.

διάλογοι vielleicht die Clementinen zu verstehen sein möchten, hinzugenommen hat. Nicephorus, hat man gesagt, kannte nur eine vom häretischen Gift gereinigte Ausgabe der Clementinen, wenn er gleichwohl vermuthet, daß diese von Euseb als häretische Schrift bezeichneten *διάλογοι* die Clementinen seien, und nur das Bedenken hat, daß seine Clementinen nichts dem kirchlichen Lehrbegriff Widersprechendes enthalten, so würde er sich ohne Zweifel bestimmter für die Identität beider Schriften entschieden haben, wenn er unsere Ausgabe der Clementinen gekannt hätte. Dies muß man gewiß zugeben. Aber welche Bedeutung kann denn für uns die subjective, wenn auch noch so bestimmt ausgesprochene Vermuthung dieses so späten Kirchengeschichtschreibers in Betreff der *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος* haben, einer Schrift, welche er nur aus den Worten des Euseb, daß sie ein pseudoclementinisches, häretisches Product sei, kannte? Gewiß ist aber die Identität unserer Clementinen mit dieser Schrift im höchsten Grade unwahrscheinlich. Wie sollten die Clementinen nach einer Disputation, welche nicht allein dem äußern Umfang, sondern auch der innern Stellung und Bedeutung nach so sehr gegen das Uebrige zurücktritt, *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος* benannt worden sein, zumal da es nicht Petrus, sondern Clemens ist, der in den Clementinen mit Apion disputirt — ein Einwurf, den die Bemerkung sicher nicht zu entkräften im Stande ist, daß Clemens hier im Namen des Petrus auftritt.

Ferner hat man die Vermuthung geäußert, die Clementinen seien früher auch unter dem Namen der *περίοδοι Πέτρου* vorgekommen[10]), allein wir werden Cap. III. §. 3. zeigen, daß dieser Name nur eine der verschiedenen Bezeichnungen der Recognitionen war.

Auch die von Euseb und Andern erwähnten *πράξεις Πέτρου* hat man bisweilen zu unsern Clementinen stempeln wollen und sich auf eine Stelle im Photius cod. 112. und 113. berufen. Es wird sich uns aber späterhin ergeben, daß Photius gar nicht von den Clementinen, sondern von den Recognitionen spricht. Vergl. Cap. III. §. 3.

---

10) So ebenfalls Lardner und Cotta a. a. O.

Es ist sonach unerweislich, daß unsere Schrift jemals eine andere Benennung gehabt habe, als τὰ Κλημέντια.

Was die Bedeutung des Wortes «Homilie» anlangt, so ist längst bemerkt worden, daß der Name ungefähr dasselbe bedeute als κήρυγμα (vergl. h. I, 20.)[11], und die Ansicht Baniel's (a. a. O. S. 107.), daß diese Benennung vielleicht daher entstanden, weil die 19 Homilien stückweise vom Verfasser selbst in einem Kreise gleichgesinnter Christen vorgelesen seien, ist ebensowohl zur Erklärung dieses Worts unnöthig, als durch nichts erweislich. Endlich hängt sie noch mit seiner Annahme, daß der Verfasser nicht wirklich für Clemens gehalten werden wollte, sondern diesen Namen nur als eine Einkleidung gewählt habe (vergl. §. 4. Anm. 10.), so eng zusammen, daß sie fallen muß, wenn diese, wie früher geschehen, als eine irrige erwiesen ist.

---

§. 8.

In wie weit schließt sich der Verfasser sowohl bei der Erzählung der äußern geschichtlichen Verhältnisse, als auch in der Schilderung der Hauptpersonen, der Wirklichkeit, oder auch damals vorhandenen Ueberlieferungen an, in wie weit enthält dagegen seine Schrift von ihm selbst Fingirtes?

Wir haben oben §. 4. erkannt, daß der Verfasser die Homilien als ein Werk des römischen Clemens und die berichteten geschichtlichen Verhältnisse als historische Wahrheit ausgeben wollte. Demnach durfte er einmal nicht die Zeit verrathen, in welcher er schrieb, um nicht die beabsichtigte Illusion, als sei Clemens der Verfasser, aufzuheben, sodann aber auch keine Zweifel bei den Lesern hervorrufen, ob auch Alles, was er erzählte, sich in Wirklichkeit so verhalten habe.

Was das Erste betrifft, so leuchtet von selbst ein, daß er weder durch Bekämpfung der verschiedenen Formen des Heidenthums, noch durch Bestreitung der paulinischen Richtung wie des Gnosticismus (vergl. §. 6.), die Zeit, in welcher er schrieb,

---

11) Dort bezeichnet ganz offenbar das Wort «ὁμιλίαι», als den πράξεις entgegengesetzt, die Lehrverkündigungen.

für seine Zeitgenossen kund gab. Ebensowenig verrieth er seine Zeit dadurch, daß er Petrus und Clemens als Vertreter des Ebionitismus erscheinen ließ; wie überhaupt sorgfältig die Bezugnahme auf spätere Verhältnisse vermieden ist.

Mißlicher könnte es um den zweiten Punkt zu stehen scheinen. Wir haben schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß ein großer Theil der in den Clementinen berichteten äußern und innern geschichtlichen Verhältnisse für nichts weniger als historisch beglaubigt gelten kann, wie auch darüber sowohl die Darlegung des Inhalts (§. 2.), als auch der von den Hauptpersonen entworfenen Zeichnung (§. 6.) nicht zweifelhaft lassen kann. Wie konnte der Verfasser hoffen, daß dies nicht erkannt werden würde, wie sich einbilden, daß die Leser den Charakter, in welchem Petrus, Clemens u. a. erscheinen, für den wahren, die vielen fingirten äußern geschichtlichen Verhältnisse für wirklich dagewesene halten würden? Unmöglich, könnte man sagen, konnte der einsichtsvolle, umsichtige Verfasser dies erwarten, unmöglich konnte er daher seine Berichte als historische Wahrheit ausgeben wollen, vielmehr waren die fingirten geschichtlichen Verhältnisse nur dichterische Einkleidung, die er nur als Dichtung angesehen wissen wollte [1]). Dadurch würde denn unsere obige Behauptung, daß der Verfasser das Erzählte für geschichtliche Wahrheit hat ausgeben wollen, umgestoßen.

Allein dieser Einwand, so scheinbar er auch sein mag, so ist er doch nur scheinbar. So Vieles der Verfasser auch selbst fingirte, so folgte er doch größtentheils einer vorhandenen Grundlage oder vorhandenen Traditionen, und nur in den weniger bekannten Partien hatte er für seine Dichtungen freiern Spielraum.

Die folgende Untersuchung, in wie weit sich der Verfasser bei der Erzählung der äußern geschichtlichen Verhältnisse, wie bei der Schilderung der Hauptpersonen, der Wirklichkeit, oder auch damals vorhandenen Ueberlieferungen anschließt, und in wie weit seine Schrift von ihm selbst Fingirtes enthält, wird uns überzeugen, wie vorsichtig er mit den Erdichtungen zu Werke ging, wie sehr er sich bemühte, sie in die engste Verbindung mit historisch feststehenden Thatsachen, oder mit damals in Umlauf

1) Vergl. §. 4. Anm. 11.

gesetzten Traditionen zu bringen, damit im Leser keine Zweifel an seinen Berichten erweckt werden sollten. Ja wie sehr dies gelungen, wird uns der folgende §. zeigen, wo wir sehen werden, daß sehr vieles von unserm Verfasser rein Fingirte von spätern Schriftstellern als geschichtliche Wahrheit ausgegeben wurde. —

Was zunächst die Personen des Jacobus, Petrus und Clemens anlangt, so erscheinen sie zwar in unserer Schrift als Vertreter der ebionitischen Richtung, und insofern war ihre Denkweise wesentlich verändert. Dennoch ist ja bekannt, wie schon in der apostolischen Zeit die judaisirenden, antipaulinischen Bestrebungen sich auf die Autorität des Jacobus und Petrus zu stützen pflegten, und wie das Bild des Ersteren schon früh ebionitisch ausgemalt wurde. Daß aber auch der römische Clemens schon früh von den judaisirenden Richtungen zu ihrer Partei gezogen wurde, erhellt aus der bekannten Stelle des judaisirenden (obwohl keineswegs aus dem Ebionitismus hervorgegangenen, vergl. Cap. IV.) Hermae Pastor, in welcher Hermas den Auftrag erhält: scribes ergo duos libellos et mittes unum Clementi et unum Graptae, mittet autem Clemens in exteras civitates, illi enim permissum est [2]). — Auch die äußere Stellung der genannten Männer schließt sich an die Art und Weise an, in welcher sie schon im neuen Testament erscheinen. Wie Jacobus nach den Clementinen der in Jerusalem residirende Bischof ist, so erscheint er auch im neuen Testament als Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, der nie über die Gränzen Palästina's hinauskam, und wie er in den Clementinen als Oberbischof der ganzen Christenheit bezeichnet wird, so ist auch schon aus dem neuen Testament die große Verehrung, welche ihm zu Theil ward, hinlänglich bekannt; wie vor allem die Sage von seinem als Reliquie aufbewahrten *θρόνος* [3]) ein starkes Zeugniß von der Autorität ablegt, welche sich an seine *καθέδρα* knüpfte. Wenn dagegen Petrus in den Clementinen als der eigentliche Heidenapostel dargestellt wird, so

2) Lib. I. vis. II, 4.

3) Bei Euseb. h. e. VII, 19.; vergl. den Excurs von Heinichen, Eusebii histor. eccl. libr. X. tom. III. Lipsiae 1828. p. 412 seqq.

zeugt dies von ihrer Absicht, den Apostel Paulus zu verdrängen, und ist natürlich der Wirklichkeit nicht entsprechend, obwohl es sich derselben insofern anschließt, als Petrus der erste Apostel war, welcher Heiden in die christliche Gemeinschaft aufnahm, und er seit dem Apostelconvent außerhalb Palästina's wirksam war, wenn sich gleich sein Wirkungskreis auch da besonders auf Abkömmlinge der Juden beschränkte *). Wenn die Clementinen zum Schauplatz seiner Thätigkeit Cäsarea Stratonis, Tyrus, Sidon, Berytus, Tripolis, Laodicea, Antiochia machen und ihn zuletzt als Bischof von Rom sein Leben enden lassen, so schließt sich das Erstere dem Apostelg. c. VIII — X. Berichteten an und ist nur eine weitere Ausdehnung seiner dort beschriebenen Wirksamkeit; seines Aufenthalts in Cäsarea wird noch besonders Apostelg. c. X., seines Aufenthalts in Antiochia Galat. II, 11. gedacht. Und wenn er den Clementinen zufolge überall dem Simon Magus folgt und in Cäsarea und Laodicea Disputationen mit ihm zu bestehen hat, so gab den Anknüpfungspunkt hierzu das in der Apostelgeschichte erzählte Zusammentreffen mit demselben. Daß Simon in Cäsarea längere Zeit gewesen war, war aus Josephus [4]) bekannt; war Petrus der Apostelgeschichte zufolge aber ebenfalls dort gewesen, wie nahe lag es da, hier beide in einer Disputation zusammentreffen zu lassen! Was den Aufenthalt des Petrus zu Rom anlangt, so ist, auch wenn man denselben in Abrede stellen zu müssen glaubt [5]), doch das jedenfalls gewiß, daß derselbe nicht zuerst von unserm Verfasser behauptet worden ist; rein fingirt ist aber das römische Episkopat des Petrus. Wenn ferner nach der Voraussetzung der Clementinen Petrus vor Jacobus gestorben ist, so

---

*) Ihm war ja die ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς übertragen nach Gal. II, 8.

4) Antiqq. lib. XX. c. 7. §. 2. p. 969. nach der Ausgabe von Havercamp. Daß der in dieser Stelle erwähnte Simon derselbe ist mit dem aus der Apostelgeschichte bekannten, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen. Vgl. Neanders apostolisches Zeitalter, dritte Auflage I. S. 88. und Simson, Leben und Lehren Simons des Magiers, in Illgens Zeitschrift 1841. Heft III. S. 19.

5) Es ist bekannt, daß dies in der neuesten Zeit besonders von Baur geschehen ist; die Schwäche seiner Argumentation ist jedoch schon von mehreren Seiten aufgedeckt worden.

stimmt dies freilich nicht mit dem Bericht des Josephus überein, wohl aber mit dem des Hegesipp, nach welchem der Tod des Jacobus erst ins Jahr 69 fällt, und es ist noch keineswegs entschieden, welche Angabe die richtige ist [6]). Was die Person des Clemens anlangt, so dürfte von allem dem, was die Clementinen über ihn berichten, nur sehr Weniges historisch feststehen. Hier aber hatte die Dichtung um so freiern Spielraum, je weniger von seinen äußern Lebensverhältnissen bekannt war, zu welcher Annahme uns doch gewiß der Umstand, daß sehr bald nicht einmal die Reihenfolge der ersten römischen Bischöfe, Linus, Anacletus und Clemens, feststand, wie die Erscheinung nöthigt, daß manche unhistorische Angabe über ihn späterhin aus den Clementinen in die Ueberlieferung überging (vergl. §. 9.). Was die Clementinen von seiner hohen Abkunft und Verwandschaft mit dem kaiserlichen Hause berichten, ist, wie Baur [7]) nach dem Vorgange von Cotelerius und Mosheim gezeigt hat, von jenem Flavius Clemens entlehnt [8]), der unter Domitian den Märtyrertod erlitt. Seine große Gelehrsamkeit, welche recht absichtlich hervorgehoben wird, ist wohl fingirt *), die nahe Verbindung, in welche er zu Petrus gesetzt wird, ist vielleicht der Stelle im Philipperbrief IV, 3. nachgebildet. Wie dort Clemens als συνεργός des Paulus erscheint, so konnte dies Verhältniß um so eher auf Petrus übertragen werden, als dieser in den Clementinen der eigentliche Heidenapostel ist (vergl. §. 6.). Unhistorisch ist es ferner, wenn Clemens von Petrus zum Bischof ordinirt wird und vor Linus und Anacletus das bischöfliche Amt verwaltet haben soll (vergl. §. 9.).

Die Gegner des Petrus und Clemens sind in den Clementinen, wie wir gesehen, Simon Magus, Apion, Athenodo-

---

6) Wäre die Stelle des Josephus kritisch gesichert, so würde sein Zeugniß ohne Zweifel mehr Glaubwürdigkeit verdienen als das des Hegesipp. Eben dies ist aber nach dem Vorgange mehrerer älterer Gelehrten neuerdings von Credner u. a. in Abrede gestellt worden. Vergl. den Abschnitt über die Bedeutung der Clementinen, Anm. 8.

7) Christuspartei S. 199 ff.

8) Dies ist besonders auch gezeigt in den Differtationen von Zacharias und Vitry von Calogera herausgegeben, opuscoli scientifici tom. XXXIII. p. 300. 350 seqq. Vergl. Mosheim de rebus etc. p. 157.

*) Vergl. §. 9.

rus, Anmubion. Als der Geburtsort des Magiers wird das Dörfchen Gitthä [9]) in Samaria angegeben, übereinstimmend mit Justin dem Märtyrer *) und allen andern Schriftstellern (vergl. Simson a. a. O.) mit Ausnahme des Josephus, nach welchem er ein Jude und auf der Insel Cypern geboren war [10]). — Von allem dem, was die Clementinen über seine Eltern, seinen Aufenthalt in Aegypten, sein Anschließen an den Täufer Johannes u. s. w. erzählen, finden wir zwar vorher keine Spur, jedoch ist wohl kaum anzunehmen, daß dies Alles erst von unserm Verfasser erdichtet worden sei und Manches nicht schon früher in den Sagen, welche sich um seine Person bildeten, vorhanden gewesen sein sollte. Seine Verbindung mit der Helena, von der auch Justin [11]) berichtet, ist sicher als historisch beglaubigt zu

---

9) Ueber die verschiedene Schreibweise vergl. Simson in der schon angeführten Abhandlung über Simon Magus S. 18.

*) Apolog. I. p. 69. nach der Ausgabe Francofurti ad Viadr. 1686.

10) Antiqq. lib. XX. c. 7. §. 2. p. 969. ed. Havercamp. Die Frage, welcher Bericht der glaubwürdigere ist, muß meines Erachtens zu Gunsten des Josephus entschieden werden. Denn wenn gleich das Zeugniß des Justin in dieser Sache deshalb eine besondere Beachtung verdient, weil er selbst aus Samarien herstammte, so war doch der Magier, von dem er erzählt, zum Theil wenigstens schon die spätere mythische Person — man denke nur an seine Erzählung von einem Standbilde, welches ihm der Kaiser Claudius in Rom errichtet haben soll. Abgesehen hiervon, wie nahe mußte es liegen, wenn er unter den Samaritanern besonders vielen Eingang fand, seinen Geburtsort nach Samaria zu verlegen. Wenn Simson aber bemerkt, daß er bei den Samaritanern wohl schwerlich Eingang gefunden haben würde, wenn er ein Jude gewesen wäre, so ist zu entgegnen, daß bei der unzweifelhaften Opposition, in welche er sich zu dem Judenthum setzte, er nur um so mehr den allem Jüdischen durchaus feindlichen Samaritanern willkommen sein mußte, wenn er ein geborner Jude war. Schwerlich würde er ferner mit seiner Behauptung, eine Incarnation der höchsten Kraft zu sein, bei den Samaritanern so entschiedenen Anklang gefunden haben (Actor. VIII, 9 seqq.), wenn er aus ihrem Lande herstammte. Dazu kommt, daß Josephus der Zeit nach so viel näher stand als Justin. —

Vielleicht hatte auch die Nachricht, daß Simon aus Samaria und zwar aus Gitthä gebürtig war, ihren Grund in einer Verwechslung von *Κιττιεύς* (Einwohner von Cittium, der Hauptstadt von Cypern) mit *Γιττιεύς*, wie hin und wieder vermuthet worden ist.

11) A. a. O.

betrachten, da nach Irenäus [12]) und Eusebius [13]) Statuen derselben von den Samaritanern göttlich verehrt wurden, ja diese selbst nach dem Zeugniß des Origenes eben deshalb den Namen der Helenianer [14]) empfangen hatten. Was die Clementinen von seinen Reisen zu berichten wissen, war wohl größtentheils vom Verfasser selbst erdichtet, so jedoch, daß ohne Zweifel eine historische Grundlage vorlag. Denn wenn er nach der Apostelgeschichte sich in Samaria befand, die vorhin angeführte Stelle des Josephus dagegen von seinem Aufenthalt in Cäsarea Stratonis berichtet, so erfahren wir aus dem Sendschreiben der Corinthier an Paulus [15]), welches wohl, wenn auch auf keinen Fall ächt, doch nicht grade sehr spät anzusetzen sein dürfte, von seinem Aufenthalt in Corinth. Mag nun auch die Richtigkeit dieser Angabe hingestellt sein, so sehen wir doch wenigstens, wenn wir damit noch die Nachricht des Justin von seinem Aufenthalt in Rom zusammenstellen: schon vor der Abfassung unserer Schrift wußte die Tradition von mehreren Reisen des Magiers. Ueber die in den Clementinen vorkommenden Disputationen mit Petrus haben wir schon vorhin gesprochen.

Die innere Stellung des Magiers anlangend, so haben wir gesehen, wie er von unserm Verfasser zum Haupt der Häresien, namentlich des Gnosticismus gestempelt wird *). Hiervon findet sich nun früher freilich keine Spur, desto einstimmiger haben aber fast alle spätern Schriftsteller dies nachgesprochen (vergl. §. 9.).

Ueber die übrigen Personen, Apion, Annubion, Athenodorus können wir uns kürzer fassen. Apion hat nach den Clementinen den Beinamen Πλειστονίκης, ist ein alexandrinischer Grammatiker, voll bittern Hasses gegen die Juden, den er selbst in mehreren Schriften ausgelassen hatte. Er war früher, als

12) Adv. haer. I, 20.

13) h. e. II, 13.

14) Contra Celsum lib. V, 62.

15) Vergl. Rinck: Das Sendschreiben der Corinthier an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Corinthier, in armenischer Sprache erhalten, ins Deutsche übersetzt, Heidelberg 1823.

*) Vergl. §. 6.

Clemens noch in Rom war, mit ihm befreundet, hatte sich aber späterhin dem Magier angeschlossen, nur weil er seinen Haß gegen die Juden, nicht seine sonstigen Ansichten theilte, da er vielmehr ein Vertheidiger des Heidenthums und zwar des allegorisch gedeuteten war. h. IV, 6. V, 2. und h. VI.

Es kann nicht im Geringsten zweifelhaft sein, daß dies derselbe Apion ist, dessen Name uns nicht allein bei den Kirchenschriftstellern Justin, Tatian, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Eusebius, Hieronymus u. a., sondern auch bei den Profanscribenten Seneca, Plinius, Gellius, Athenäus begegnet, der nach Josephus antiqq. judaic. lib. XVIII, 8. (vergl. Eusebius h. e. II, 5. und Hieronymus catalogus script. eccl. c. 13.) in Folge von Streitigkeiten zwischen den Juden und Griechen in Alexandrien im Auftrage der Letzteren nebst zwei Andern als Gesandter an den Kaiser Cajus Caligula abging (von Seiten der Juden ward Philo abgesandt) und die Juden hauptsächlich deshalb beim Kaiser verklagte, weil sie seiner Bildsäule die schuldige Verehrung und den Eid bei seinem Namen verweigerten [16].

Auch dieser war ein alexandrinischer Grammatiker und führte den Beinamen Plistonices [17]. Wie er schon durch die Uebernahme der Gesandschaft seine feindseligen Gesinnungen gegen die Juden an den Tag gelegt hatte, so machte er denselben auch in Schriften Luft. Unter vielen andern Schriften, in denen er theilweise beiläufig das Judenthum angegriffen hatte, wird noch besonders einer ausschließlich gegen dasselbe gerichteten Schrift von den Kirchenvätern gedacht [18].

---

16) Vergl. hierüber besonders Tillemont historia imperatorum, p. 674 seqq.

17) Einen alexandrinischen Grammatiker nennen ihn fast Alle, welche seines Namens Erwähnung thun. Den Beinamen Plistonices erwähnen nur Plinius der Aeltere in seiner Naturgeschichte lib. XXXVI, 5. Gellius (noctes atticae VI, 8.), Clemens von Alexandria (strom. I, 21.), Eusebius (praepar. evang. X, 12.).

18) Seine Schriften, von denen aber keine auf uns gekommen sind, sind folgende:

1) Das Lob Alexanders des Großen. Vergl. Gellius noctes atticae, lib. VI. c. 8.

Gegen diese Angriffe übernahm Josephus die Vertheidigung in einem besondern Werk *περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων*, in welchem die ersten 13 Capitel des zweiten Buchs gegen Apion gerichtet sind.

Ueber die Gelehrsamkeit und das hohe Ansehn, welches er genoß, herrscht nur eine Stimme. Seine Commentare über den Homer waren weithin verbreitet [19]), als Geschichtsforscher hatte er sich den Ruf des «fleißigsten Erforschers der Geschichte» erworben [20]). Tatianus [21]) nennt ihn einen *ἄνδρα δοκιμώτατον*, und der Beiname *μόχθος*, dessen Suidas gedenkt, zeigt eben so sehr von der Anerkennung seines ungeheuren Fleißes, als der Name *πλειστονίκης* sein Talent im Disputiren beurkundet. Ja so groß war sein Ansehn, daß er von Tiberius ein cymbalum mundi genannt wurde [22]). Mit dieser Gelehrsamkeit verband er aber einen unbegränzten Dünkel [23]).

---

2) *Περὶ ῥωμαικῆς διαλέκτου*; vergl. Athenaei *δειπνοσοφισταί* lib. XV.

3) Ein Commentar zum Homer, der zu seiner Zeit sehr viel gelesen wurde; vergl. Seneca epist. 88. und Hesychius von Alexandrien in der Vorrede zu seinem Glossarium. Auch Josephus *περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων* lib. II, 2. spielt auf diese Schrift an, wenn er sagt, daß Apion, der Homers Vaterland nicht wisse, doch über Moses, der viel früher gelebt, ein Urtheil haben wolle. Wenn Fabricius bibl. graeca vol. VII. p. 50. glaubt, daß dieses Werk in einem Codex der bibliotheca bodlejana noch vorhanden sei, so hat Ruhnken in seiner Vorrede zum zweiten Theil des Hesychius gezeigt, daß dies auf einem Irrthum beruht.

4) Eine *ἱστορία κατ' ἔθνος*, wie Suidas in seinem Lexicon berichtet. Hiervon mag ein Theil gewesen sein:

5) Die ägyptische Geschichte in 5 Büchern (vergl. Gellius l. l. V, 14., Tatianus oratio adv. Graecos gegen Ende, und Clemens von Alexandrien strom. I, 21.). Im dritten Buche hatte er das Judenthum angegriffen. Vergl. Josephus a. a. O.

Aber noch hiervon verschieden wird einer eignen gegen die Juden gerichteten Schrift gedacht von Clemens (stromat. lib. I. c. 21.) und schon früher von Justin (cohortatio ad Graecos p. 9. und 10.). Vergl. auch Euseb. h. e. III, 9.

19) Vergl. Seneca l. l., Gellius l. l. V, 14.

20) Euseb. praep. evang. lib. X, 10.

21) Oratio contra Graecos gegen Ende.

22) Plinius in der Vorrede zu seiner Naturgeschichte.

23) So behauptete er nach Plinius in der eben angeführten Stelle immortalitate donari a se, ad quos aliqua componeret. Vergl. auch

Diesen Mann wählte unser Verfasser nun gewiß sehr glücklich zum Repräsentanten der allegorischen Deutung der heidnischen Göttermythen. Als Vertreter des Heidenthums gegen das Judenthum hatte er sich ja öffentlich durch die Uebernahme der Gesandschaft an den Kaiser Caligula bewiesen, sein Ruf war der allergrößte, seine Stärke im Disputiren allgemein bekannt, desto angemessener war es, grade ihn der einfachen Wahrheit des Evangeliums gegenüber unterliegen zu lassen. Daß er der allegorischen Deutung der Göttermythen zugethan war, wird uns zwar nur durch die Clementinen bezeugt, dennoch können wir dies schon gewiß aus seiner großen Gelehrsamkeit und Bildung mit Recht schließen. Auch könnte vielleicht eine Bestätigung dieser Annahme in einer Ueberschrift [24]) des genannten Buchs von Josephus, *περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων*: «**contra Manethonem et alios stoicos**», wodurch Apion als ein Stoiker bezeichnet wird, enthalten sein.

Daß Annubion, wie Athenodorus, wirklich geschichtliche Personen sind, läßt sich wohl mit Recht erwarten, obwohl es mir nicht möglich gewesen ist, Genaueres über dieselben in andern Schriftstellern aufzufinden.

---

§. 9.

Vieles vom Verfasser rein Fingirte späterhin als Wahrheit aufgenommen.

Wenn wir im vorigen §. auszumitteln gesucht haben, in wie weit sich der Verfasser der wirklichen Geschichte, oder damals vorhandenen Traditionen anschloß, in wie weit er dagegen willkürlich veränderte und selbst geschichtliche Verhältnisse erdichtete, so werden wir jetzt zeigen, wie sehr Vieles von dem Letztern späterhin als historisch verbürgt angenommen wurde. Wir werden sehen, wie die Clementinen von dieser Seite eine bisher

---

Gellius V, 14. Seine Schrift gegen das Judenthum muß nach dem Bericht des Josephus ein höchst schwaches Product gewesen sein, was sehr wohl mit seiner Vielwisserei vereinbar ist.

24) Diese Ueberschrift findet sich in einem Codex der genannten Schrift von Josephus, vergl. Fabricius bibl. graeca vol. V. ed. Harless, Hamburgi 1796. p. 7.

ganz unbeachtete Fundgrube sind, welche uns über die Entstehung mancher späteren Ueberlieferungen Aufschluß gibt [1]).

Es sind besonders Petrus, Clemens und der Magier Simon, deren Darstellung in den Clementinen zu mannigfachen, theils einzeln dastehenden, theils weit verbreiteten unwahren geschichtlichen Ueberlieferungen die Veranlassung geworden ist.

I. Petrus.

Nach den Clementinen war Petrus nach Antiochia gekommen und hatte hier zuerst eine christliche Gemeinde gestiftet (vergl. §. 2. Abschnitt VII.); ob er nach denselben eine Zeitlang ihr erster Bischof gewesen, ist wegen des fehlenden Schlusses nicht auszumitteln. Die Recognitionen dagegen machen ihn auch zum ersten Bischof daselbst, lib. X, 71 [2]). Hieraus ist ohne Zweifel die Nachricht des Origenes und Eusebius abzuleiten, daß Petrus der Gründer der antiochenischen Kirche, wie ihr erster Vorsteher gewesen sei [3]) — jedoch bezeichnen sie ihn nicht als ersten Bischof, vielmehr nennt Eusebius als solchen ausdrücklich den Evodius [4]). Allein spätere Schriftsteller, zuerst Chrysostomus [5], und Hieronymus [6]), bezeichnen ihn ausdrücklich als ersten an-

1) Vergl. den Abschnitt über die Bedeutung der Clementinen am Ende. Wie diese Untersuchung mit den frühern zusammenhängt, darüber vergl. §. 4. Anm. 11. und §. 8. im Anfang.

2) Es bedarf wohl keines Beweises, daß Petrus weder Gründer noch Vorsteher der antiochenischen Gemeinde gewesen sein kann.

3) Daß Petrus die antiochenische Kirche gegründet, sagt Eusebius in seinem Chronicon (ed. Zohrabus, Mediolani 1818. p. 372.): *Πέτρος ὁ κορυφαῖος πρώτην (πρῶτος) ἐν Ἀντιοχείᾳ θεμελιώσας ἐκκλησίαν*; daß er derselben zuerst vorgestanden, bezeugt Origenes hom. VI. in Lucam (Origenis opera ed. Delarve, tom. III. Parisiis 1740. p. 938.): — — — Ignatium dico episcopum Antiochiae post Petrum secundum, und Eusebius a. a. O.: — — — ὁ δὲ αὐτὸς (scil. *Πέτρος*) *μέτα τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίας καὶ τῆς ἐν Ῥώμῃ πρῶτος προέστη*. Vergl. seine Kirchengeschichte lib. III, 36.

4) Vergl. das genannte Chronicon p. 373., womit das 22ste Capitel des dritten Buchs seiner Kirchengeschichte zu vergleichen ist.

5) hom. XLII. in Ignatium martyrem (J. Chrysostomi ad populum antiochenum homiliae LXXVII., Lutetiae Parisiorum 1609. p. 567.).

6) Commentarius in epist. ad Galatas c. I., nach der Ausgabe des Victorius Reatinus tom. VI. p. 128. und im catalogus scriptor. eccles. c. I.

tiochenischen Bischof, der Letztere drückt sich jedoch noch zweifelhaft aus, wenn er sagt: deinde primum episcopum antiochenae ecclesiae Petrum fuisse accepimus. Mag auch Mißverstand der Stelle des Origenes und Eusebius, in welcher der Apostel Petrus als der erste Vorsteher der antiochenischen Gemeinde erscheint, die nächste Veranlassung gewesen sein, ihn zum ersten Bischof daselbst zu machen, — die Nachricht des Origenes und Eusebius selbst beruht doch sicher auf dem Bericht der Clementinen und Recognitionen. Ebenso berichtet Basilius, Bischof von Seleucia [7]) (um die Mitte des fünften Jahrhunderts), das chronicon paschale [8]), die Chronographie des Georgius Syncellus [9]), sowohl daß Petrus Gründer, als auch daß er erster Bischof der antiochenischen Kirche gewesen sei. Dagegen scheint in der lateinischen Kirche die erstere Nachricht viel früher als die letztere allgemeine Geltung gewonnen zu haben. Prosper von Aquitanien sagt in seinem Chronicon [10]), daß Petrus die antiochenische Kirche gegründet habe, ohne etwas von seinem dortigen Episkopat zu erwähnen, ja noch selbst Rabanus Maurus scheint dies bezweifelt zu haben, da er in seinem martyrologium [11]) wohl der Gründung der antiochenischen Kirche durch Petrus und seines römischen Episkopats Erwähnung thut, aber nichts von seinem Episkopat zu Antiochia sagt, wogegen freilich schon viel früher Leo der Große [12]), wie Gregor der Große [13]), auch diese Nachricht angenommen hatten, wie sie auch in das liber pontificalis [14]), dessen erster Theil im An-

---

7) In vita sanctae Theclae.

8) Chronicon paschale ed Dindorf, vol. I. Bonnae 1832. p. 421 und 432. Ueber die Zeit der Abfassung vergl. §. 7.

9) Georgius Syncellus et Nicephorus C. P. ex recensione Dindorfii, vol. I. Bonnae 1829. p. 627.

10) Herausgegeben im thesaurus monument. eccles. von J. Basnage, vol. I. Antverpiae 1725. p. 276.

11) In dem angeführten thesaurus von Basnage, tom. II. pars II.

12) Sermo in natal. app. Petri et Pauli.

13) Im fünften Buch seiner Briefe epist. 39. und im achten Buch epist. 2. (Gregorii I. opera omnia, tom. II. Parisiis 1705. p. 764. und 894.).

14) In Muratorii rerum italicarum scriptores, tom. III. Mediolani 1723. abgedruckt. Ueber den Verfasser, die Zeit der Entstehung,

fang des achten Jahrhunderts verfaßt worden ist, überging. Späterhin wurde der 22ste Februar von der lateinischen Kirche als Fest des antiochenischen Episkopats des Apostels Petrus angesetzt.

Ebenso findet sich auch die Nachricht vom römischen Episkopat des Petrus zuerst in den Clementinen. So isolirt dieselben hiermit auch in ihrer Zeit dastehen, so konnte es doch nicht fehlen, daß eine Annahme, die der römischen Kirche so erwünscht sein mußte, nach und nach Eingang fand. Schon zur Zeit des Eusebius nahm man an, daß Petrus der römischen Kirche am Ende seines Lebens vorgestanden habe [15]), und vom Ende des vierten Jahrhunderts an machte man ihn zum ersten römischen Bischof, zuerst Optatus Milevitanus [16]), Hieronymus [17]), Augustinus [18]) u. a. Wie allgemein dies späterhin angenommen wurde, ist hinlänglich bekannt.

Die Nachricht, daß Petrus sich alles Fleischgenusses enthalten, bei Gregor von Nazianz *περὶ φιλοπτωχίας* [19]), rührt ebenfalls wahrscheinlich von den Clementinen her. Wenn Elias von Creta in der zweiten Hälfte des 8ten Jahrh. in seinem Commentar zu Gregor's Schriften bei dieser Stelle bemerkt: **hoc autem ex quodam libro desumtum est in ecclesiasticum canonem minime recepto**, so glaube ich, daß dies Buch unsere Clementinen sind, in denen Petrus ausdrücklich erklärt, daß er sich des Fleischgenusses gänzlich enthalte, vergl. **h. XII, 6.** [20a]).

---

die Quellen des lib. pontif. vergl. die trefflichen Untersuchungen in der Vorrede daselbst.

15) Vergl. sein Chronicon in der angeführten Ausgabe p. 372. *Πέτρος ὁ κορυφαῖος — — — εἰς Ῥώμην ἄπεισι — — — καὶ τῆς ἐν Ῥώμῃ* (scil. *ἐκκλησίας*) *πρῶτος προέστη*. Vergl. seine Kirchengeschichte III, 21. Als ersten Bischof von Rom bezeichnet Eusebius aber ausdrücklich den Linus h. e. III, 2.

16) De schismate Donatistarum, lib. II. c. 2. (bibl. patrum von Gallandi, tom. V. Venetiis 1769.).

17) Catalogus script. eccles. c. I.; vergl. auch seine Uebersetzung des eusebianischen Chronicon a. a. O.

18) Vergl. seinen Brief an Generosus, epist. LIII. (nach der Benedictiner Ausgabe tom. II. Venetiis 1729. p. 120.) und contra litteras Petiliani lib. II. tom. IX. Venetiis 1733. p. 254.

19) Nach der Ausgabe Coloniae 1690. p. 241.

20a) Vergl. Lehrbegriff §. 16.

II. Der römische Clemens.

Je weniger über die Person des römischen Clemens bekannt war, um so leichter mußte es dem Verfasser der Clementinen gelingen, mit seinen Erdichtungen in Betreff desselben Eingang zu finden. Mag es sich gleich schwerlich mit Sicherheit entscheiden lassen, ob er ein geborner Jude oder Heide war, — obwohl das Erstere nicht sowohl aus dem vierten Capitel, als aus dem ganzen Gepräge seines unzweifelhaft ächten ersten Briefes an die Corinthier wahrscheinlich ist [20b]), — das steht doch jedenfalls fest, daß der Bericht der Clementinen von seiner Verwandschaft mit dem kaiserlichen Hause, wie von seiner hohen Bildung ebensowenig als geschichtliche Wahrheit gelten kann, als das, was sie von seinen Eltern, Faustus und Matthidia, und seinen Brüdern Nicetas (Faustinus) und Aquila (Faustinianus) erzählen. Dennoch begegnen wir allen diesen Nachrichten bei spätern Schriftstellern wieder. Seine hohe Abkunft und Verwandschaft mit dem kaiserlichen Hause wird bezeugt von dem im fünften Jahrhundert lebenden Bischof von Lyon Eucherius [21]), von Nilus [22]) (starb um 450), und Nicephorus Callisti [23]), und galt lange Zeit bis in die neuesten Zeiten hinein als geschichtlich verbürgt [24]), obgleich diese Nachricht doch sicher aus den Clementinen entstanden und entweder unmittelbar aus denselben oder einer ihrer verschiedenen Ueberarbeitungen (über dieselben Cap. III.) geschöpft ist, oder doch mittelbar, insofern

---

20b) Ueber die dogmatische Eigenthümlichkeit dieses Briefs, in welchem ein gleichmäßiges Durchdringen der petrinischen wie paulinischen Richtung hervortritt, vergl. Cap. IV.

21) Epistola paraenetica de contemtu mundi et saecularis philosophiae ad Valerianum: Clemens vetusta prosapia Senatorum atque etiam stirpe Caesarum, omni scientia refertus omniumque liberalium artium peritissimus.

22) Nili epistolarum libri IV. interprete Allatio, Romae 1662. lib. II. epist. 49.

23) Nicephori Callisti hist. eccles., Lutetiae Parisiorum 1630. lib. II, 35. III, 18.

24) Einer der ersten, welcher die geschichtliche Wahrheit dieser Nachricht bezweifelte, aber damit vielen Widerspruch erregte, war Tillemont. Noch in der neuesten Zeit ist dies unter andern wieder vorgebracht worden von Buße, Grundriß der christlichen Litteratur, Thl. 1. Stück 1.

sie der Verwechslung des römischen Bischofs mit dem Flavius Clemens, welche von den Clementinen ausging (vergl. §. 8.), ihren Ursprung verdankt. Dasselbe gilt von seiner gepriesenen großen Gelehrsamkeit und Kenntniß der Philosophie. Schon Hieronymus bemerkt zu der Stelle des Philipperbriefes IV, 3.: **Clemens eo philosopho magnae doctrinae vir, qui Romae episcopus fuit** *). Daß er dies aus der Ueberarbeitung unserer Clementinen, den Recognitionen, geschöpft hat, ist um so wahrscheinlicher, als er diese wohl kannte und vielfach benutzte (vergl. Cap. III. §. 3.). Eucherius [25]) beschreibt ihn sogar als **omni scientia refertus omniumque liberalium artium peritissimus.** Eben so Nilus l. l., der falsche Dionysius Areopagita [26]), Anastasius von Sinai [27]). Naiv klingt das Geständniß des Nilus, daß Clemens seine große Gelehrsamkeit in seinem Briefe nur nicht habe zeigen wollen, um nicht die Kraft der apostolischen Lehre mit menschlichen Wissenschaften zu mischen, und zeigt, wovon freilich ein oberflächliches Lesen des Briefes schon überzeugt, daß die Nachricht von seiner ungemeinen Gelehrsamkeit aus dem Briefe selbst nicht entnommen sein konnte. Weniger bedeutend ist, daß aus den Clementinen der Name des Vaters des Clemens, Faustus, in das **liber pontificalis** [28]), in die im neunten oder zehnten Jahrhundert verfaßte **historia certaminis apostolici** von **Pseudo-abdias**, in die *σύνοψις ἱστοριῶν* des Cedrenus und in die

---

*) Nach der Ausgabe des Victorius Reatinus, tom. VIII. p. 253.

25) Siehe Anm. 21.

26) *Περὶ θείων ὀνομάτων* c. 5. (in der maxima bibl. patrum, tom. II. p. 303.).

27) *ὁδηγός* c. I., in J. Gretseri opp. tom. XIV. Ratisbonae 1740. Ueber die Zeit der Abfassung vergl. Walch's Ketzergeschichte, Thl. VIII. S. 827.

28) Vergl. Muratorius rerum italicarum scriptores, tom. III. Mediolani 1723. p. 94. Als Vater des Clemens wird hier zwar Faustinus angegeben, die Verwechslung beider Namen findet sich aber auch sonst, z. B. bei dem bekannten Semipelagianer Faustus von Riez (vergl. max. bibl. patr., tom. VIII. Lugduni Batavor. 1677. im Inhaltsverzeichniß). Daß übrigens diese Nachricht den Clementinen entnommen ist, kann um so weniger zweifelhaft sein, als der zu denselben gehörende Brief des Clemens an Jacobus gleich darauf angeführt wird.

Kirchengeschichte des Nicephorus Callisti [29]), der Name seiner Brüder, Nicetas (Faustinus) und Aquila (Faustinianus) in die apostolischen Constitutionen (VI, 8.) und in die Kirchengeschichte des Nicephorus (a. a. O.) übergegangen ist. Die Nachricht von der besondern Keuschheit des Clemens beim Verfasser des ignatianischen Briefes an die Philadelphener c. 4. und bei Aldhelmus de laude virginum ist ebenfalls wohl aus dem Anfang der Homilien oder Recognitionen entlehnt, wie der Letztere in einer andern Schrift de laudibus virginitatis c. 12. deutlich zu erkennen gibt.

Ferner ist auch wohl die Nachricht, daß Clemens ein Schüler des Petrus gewesen, auf unsere Clementinen zurückzuführen. Es könnte scheinen, als ob ein bedeutender Grad von historischer Skepsis dazu gehöre, diese Nachricht zu bezweifeln. Schon Irenäus (adv. haer. III, 3.) sagt von ihm: vidit ipsos apostolos et contulit cum iis, cum adhuc insonantem praedicationem apostolorum et traditionem ante oculos haberet — daß Paulus und Petrus gemeint sind, kann nicht zweifelhaft sein —; Origenes nennt ihn nicht nur öfter [30]) einen Schüler der Apostel, sondern an einer Stelle [31]) auch ausdrücklich einen Schüler des Apostels Petrus. Eusebius bezeugt (h. e. V, 6.), daß er mit den Aposteln umgegangen, Rufin bezeichnet ihn nicht allein als discipulus [32]), sondern auch als comes apostolorum [33]), der römische Bischof Zosimus endlich sagt in einem Briefe, daß Clemens beati Petri apostoli disciplinis imbutus gewesen sei [34]); außerdem bezeugen dasselbe noch viele Andere [35]).

---

29) A. a. O. (vergl. Anm. 23.).

30) Contra Celsum lib. III. praef., und de principiis II, 3.

31) Lib. III. comment. in Genesin (Philocalia cap. 22.), nach der Ausgabe von Delarue tom. II. Parisiis 1733. p. 20.

32) De adulteratione librorum Origenis.

33) In s. peroratio translationis suae explanat. Origenis in epist. ad Romanos.

34) Diese Stelle hat Baronius in seinen Annalen ad ann. 1417. §. 20. aus einem Codex der vaticanischen Bibliothek mitgetheilt (nach der Ausgabe Venetiis 1708. tom. V. p. 389.).

35) So der Verfasser der Disputation gegen den Arius in den Werken des Athanasius, tom. I. p. 135., der Verfasser des ignatianischen

Daß auf diese Zeugnisse hin die Verbindung unsers Clemens mit Petrus als historisch genugsam verbürgt von Vielen festgehalten wird, muß gewiß als natürlich erscheinen [36]).

Gleichwohl glaube ich mich entschieden gegen diese Annahme erklären zu müssen [37a]), und zwar aus dem Grunde, weil dieselbe durch die Clementinen in Umlauf gesetzt zu sein scheint, in deren Interesse es lag, den Clemens in die engste Verbindung mit Petrus zu bringen (vergl. §. 5.). Denn nicht allein, daß sich vor denselben kein Zeugniß hierfür findet, so zeigt es sich besonders bei Origenes ganz deutlich, woher er seine Nachricht entnommen, da er an der Stelle den Clemens einen Schüler des Petrus nennt, wo er aus den Recognitionen einen längern Abschnitt anführt (Philocal. c. 22.), ohne Zweifel an deren Abfassung von Clemens zu äußern.

Insbesondere sind die Clementinen für die genetische Erklärung der verschiedenen Traditionen über die Reihenfolge der ersten römischen Bischöfe von großer Wichtigkeit. Mag man auch jetzt ziemlich einverstanden sein, daß unserm Clemens die Stelle nach Linus und Anacletus gebührt, so ist doch für eine Nachweisung der Entstehung der verschiedenen Angaben noch gar nichts gethan, obgleich diese doch erforderlich ist, den Streit zum Abschluß zu bringen. Die Clementinen sind es, welche uns hierbei auf den richtigen Weg leiten.

Die Stelle des Irenäus adv. haer. III, 3. gibt uns die glaubwürdigste und, abgesehen vom Zeugniß der Clementinen, auch die älteste Nachricht über die Succession der ersten römischen Bischöfe: Linus, Anacletus, Clemens [37b]). Hiermit stim-

---

Briefes ad Mariam Cassobolitam c. 4., Aldhelmus (de laude virginitatis c. 12.), Freculfus (chronicon, tom. II. lib. II.), Cedrenus (σύνοψις ἱστοριῶν) u. a.

36) Vergl. unter andern die neueste Abhandlung über den römischen Clemens von Franke in Rudelbach's Zeitschrift 1841. Heft III., vergl. auch Baur über den Ursprung des Episkopats S. 96.

37a) Auch Neander (apostol. Zeitalter S. 517.) sagt, daß er das, was von der Verbindung zwischen dem Clemens und Petrus erzählt wird, nicht als geschichtlich beglaubigt gelten lassen könne.

37b) Es ist natürlich nicht unsere Aufgabe zu erweisen, daß diese Angabe die richtige ist. Vielmehr gehen wir von dieser Voraussetzung aus und wollen nur die Genesis der verschiedenen andern Traditionen auf-

men auch Eusebius (h. e. III, 4. 15. V, 6.) und viele Andere überein.

Ganz anders lautet der Bericht der Clementinen. Nach denselben war Clemens von Petrus selbst zum Bischof der römischen Kirche eingesetzt und verwaltete das bischöfliche Amt unmittelbar nach seinem Tode. Dies hängt eng mit der ganzen unhistorischen Stellung zusammen, in welche die Clementinen den Clemens zu Petrus setzen. War er sein Schüler, sein beständiger Begleiter auf allen seinen Reisen, so lag es nahe, ihn von Petrus, der den Clementinen zufolge überall, wo er das Evangelium verkündigte, die Würdigsten zu Bischöfen einsetzte [38]), zum römischen Bischof ernannt werden zu lassen.

Wie nun aber das unhistorische Verhältniß des Clemens zum Petrus — die Annahme ihrer engen Verbindung — in kurzer Zeit bei sehr Vielen Eingang fand (vergl. oben), so nahm man auch bald ziemlich allgemein an, daß Clemens von Petrus selbst zum Bischof von Rom eingesetzt worden war. Wenn der Umstand, daß die Clementinen das früheste Zeugniß hierfür enthalten, verbunden damit, daß sie in ihren mannigfachen Ueberarbeitungen in der ältesten Kirche weit verbreitet waren (vergl. §. 10.), noch zweifelhaft lassen könnte, ob von ihnen jene Tradition ausgegangen, so zeigt doch eine Stelle des Rufin [39]) ganz deutlich, daß der zu den Clementinen gehörende Brief des Clemens an Jacobus die Veranlassung zu der Annahme gab, daß Clemens von Petrus selbst zum Bischof eingesetzt worden war.

So ging von den Clementinen ziemlich allgemein die Tradition aus, nach welcher Clemens von Petrus selbst zum Bischof eingesetzt war. Entweder nahm man dabei an, daß Clemens vor Linus und Anacletus Bischof gewesen sei, wie dies ja auch die Annahme der Clementinen war.

---

zufinden suchen. Vergl. übrigens hierzu das Cap. IV. §. 5. über die Zeit der Abfassung des clementinischen Briefs Bemerkte.

38) Vergl. die Inhaltsangabe der Clementinen §. 2.

39) In der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Recognitionen: quidam enim requirunt, quomodo, cum Linus et Anacletus in urbe Roma ante Clementem hunc fuerint episcopi, ipse Clemens ad Jacobum scribens sibi dicat a Petro docendi cathedram traditam.

Schon gegen das Ende des zweiten, oder im Anfang des dritten Jahrhunderts finden wir diese Tradition bei Tertullian [40]; und Hieronymus bezeugt in seinem catalogus scriptor. eccles. [41]), daß die Mehrzahl der Lateiner zu seiner Zeit das Episkopat des Clemens vor das des Linus und Anacletus setzten, und wenn er auch selbst hier dem Clemens die Stelle nach Linus und Anacletus anweist, so stellt er ihn in andern Schriften [42]) doch vor dieselben. **Oder man suchte die Angabe, daß Linus und Anacletus das bischöfliche Amt vor Clemens verwaltet hätten, mit der Einsetzung des Clemens durch Petrus zu vereinigen.** Das Erstere nahm man an, da es durch zu gewichtige Zeugen verbürgt war, das Zweite auf die Autorität der Clementinen [43]). Linus und Anacletus, behauptete man demnach, sind zwar vor Clemens Bischöfe zu Rom gewesen, gleichwohl ist Clemens durch Petrus selbst in das bischöfliche Amt eingesetzt worden. Auf zwei verschiedene Weisen suchte man beides in Einklang zu bringen.

Einige nahmen an, Clemens sei zwar von Petrus ordinirt worden, habe aber eine Zeitlang der bischöflichen Würde freiwillig entsagt und dieselbe erst nach dem Tode des Linus und Anacletus angetreten. Daß diese Lösung von Manchen eingeschlagen wurde, bezeugt uns Epiphanius h. XXVII, 6.

Andere dagegen behaupteten, Linus und Anacletus sind noch bei Lebzeiten des Petrus von diesem zu Bischöfen eingesetzt, «ut illi episcopatus curam gererent, ipse vero apostolatus impleret officium», kurz vor seinem Tode habe Petrus dagegen, nachdem Linus und Anacletus gestorben, dem Clemens das bischöfliche Amt übertragen. Dies ist die Ansicht

40) In der Schrift de praescriptionibus adv. haereticos c. 32. — Die Frage, wann er dieselbe verfaßt, hängt mit der andern zusammen, ob sie eine montanistische oder vormontanistische Schrift ist. Das Erstere behaupten Cölln, Schwegler u. a., das Zweite Neander.

41) — — — tametsi plerique Latinorum secundum post Petrum apostolum putent fuisse Clementem.

42) Adv. Jovinianum I, 7. Clemens successor apostoli Petri und in seinem Commentar zum Jesaias c. LII, 13.: Clemens, qui post Petrum romanam rexit ecclesiam.

43) Vergl. die Anm. 39. angeführte Stelle des Rufin.

Rufin's, wie schon mancher Anderen vor ihm [44]). Da hiermit die Ansicht nun freilich unvereinbar war, daß Petrus vor Linus und Anacletus gestorben sei, so müssen wir es ganz natürlich finden, daß Rufin das Capitel des Eusebius, in welchem dies behauptet wird (h. e. III, 2.), in seiner Uebersetzung ganz ausließ.

Die letztere Lösung konnte leicht zu einer andern Annahme in Betreff der Reihenfolge der ersten Bischöfe Veranlassung gegeben. Es mußte doch unwahrscheinlich erscheinen, daß der Apostel beide, Linus und Anacletus, überlebt und nach ihrem Tode den Clemens zum Bischof geweiht haben sollte. So wies man unserm Clemens denn die zweite Stelle an, und setzte ihn, um seine Einsetzung durch Petrus festhalten zu können, wenigstens vor Anacletus. «Der erste römische Bischof», heißt es in den apostolischen Constitutionen, «war Linus, von Paulus dazu ernannt, als zweiter ist von mir (Petrus) Clemens eingesetzt worden» [45]). Eben dasselbe nehmen an Optatus Milevitanus [46]), Augustin [47]) u. a.

III. Simon Magus.

Auch in Betreff der Person des Magiers ist Vieles aus den Clementinen in die spätere Ueberlieferung übergegangen, ja wir dürfen dreist behaupten, daß derselbe zu der mythischen Person, wie er nach den spätern Berichten erscheint, zum Theil erst in Folge der Art und Weise, wie er in den Clementinen dargestellt wird, geworden ist.

Es ist allgemein bekannt, daß der Magier Simon in der alten Kirche als Vater aller Häresien, insbesondere der gnostischen, betrachtet wurde. In der Vorrede zum dritten Buch adv. haer. nennt Irenäus ihn einen Vater aller Häretiker; an einer andern Stelle [48]) heißt es — — — omnes a Simone haeretici initia sumentes. Eusebius sagt in seiner Kirchenge-

---

44) Vergl. die schon öfter genannte Vorrede zu seiner Uebersetzung der Recognitionen. Daß schon manche Andere vor ihm derselben Ansicht gewesen waren, bezeugt er, wenn er sagt: «cujus rei hanc accepimus rationem. Auch nach ihm haben manche Andere dasselbe wiederholt.

45) Lib. VII, 46.

46) De schismate Donatistarum lib. II. c. 2.

47) Im vorhin schon angeführten Brief ad Generosum.

48) In der Vorrede zum zweiten Buch adv. haer.

schichte II, 13.: πάσης μὲν οὖν ἀρχηγὸν αἱρέσεως πρῶτον γενέσθαι τὸν Σίμωνα παρειλήφαμεν; Cyrill von Jerusalem bezeichnet ihn als πάσης αἱρέσεως εὑρέτην [49]), und an einer andern Stelle [50]) als πρῶτον τῶν Γνωστικῶν καλουμένων. Ebenso die apostolischen Constitutionen, Epiphanius, Augustin u. a.

Gewöhnlich wird Irenäus als der Erste bezeichnet, bei welchem Simon in der genannten Weise erscheint. Allein schon in den Clementinen wird er ganz bestimmt als Vater aller Häresien dargestellt, wenn Petrus h. XVI, 21. ausruft: ἔσονται γάρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδοαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι, αἵτινες, ὡς στοχάζομαι, ἀπὸ τοῦ τὸν θεὸν βλασφημοῦντος Σίμωνος τὴν ἀρχὴν λαβοῦσαι εἰς τὰ αὐτὰ τῷ Σίμωνι κατὰ τοῦ θεοῦ λέγειν συνεργήσουσιν (vergl. das §. 6. über den Magier Gesagte). Wenn wir nun gleich nicht behaupten können, daß die spätern Berichte über ihn, als den Vater aller Häretiker, allein der Darstellung, welche die Clementinen von ihm geben, ihren Ursprung verdanken, so ist doch mehr als wahrscheinlich, daß die Clementinen hierzu mitgewirkt haben, da nicht allein im Allgemeinen vieles Unhistorische, sondern auch manche äußere den Magier betreffende Umstände aus denselben in die Tradition übergingen, wie wir dies sogleich zeigen werden. —

Die Clementinen berichten uns zuerst von mehrfachen Disputationen zwischen Petrus und Simon [51]). Daß sie hiermit vielfach Eingang fanden, bezeugt die weit verbreitete Tradition, welche in Petrus den Bekämpfer des Magiers sah und beide in Rom zusammentreffen ließ. Seit Justin's Zeit nahm man in Folge einer mißverstandenen Inschrift [52]) an, daß Simon auch nach Rom gekommen sei; war nun aber auch Petrus dagewesen, wie sollte sich hier nicht dasselbe Schauspiel wieder-

---

49) Cateches. VI. §. 14.

50) Cateches. XVI. §. 6.

51) Daß schon Papias von einem Zusammentreffen des Petrus mit Simon Magus in Rom und einer dort vorgefallenen Disputation gesprochen habe, wie Baur meint (Christuspartei S. 142 ff.), ist nicht zu erweisen. Vergl. die trefflichen Gegenbemerkungen von Credner in der Hallischen Litteraturzeitung 1836. No. 124.

52) Aus Semoni Sango Deo machte man Simoni sancto deo.

holt haben, was nach den Clementinen in Cäsarea Stratonis und Laodicea vor sich ging! So entstand die Tradition, welche beide in Rom zusammentreffen und den Magier unterliegen ließ (vergl. Euseb. h. e. II, 14., Hieronymus catal. scriptor. eccles. c. 1.). Ja in dieser Welthauptstadt mußte der Sieg des Petrus über den Magier ein recht eclatanter sein. Nach den Clementinen (h. II, 34.) konnte Simon fliegen, eine Probe dieser Kunst wird freilich in denselben nicht erwähnt. Nun aber erzählt Sueton [53]) von einem verunglückten Versuch zu fliegen unter dem Kaiser Nero. Dies übertrug man auf Simon Magus, und so entstand jene mährchenhafte Geschichte, welche die apostolischen Constitutionen (lib. VI, 9.), Arnobius [54]), Cyrill von Jerusalem [55]), Philastrius [56]), Theodoret [57]) u. a. berichten, daß der Magier in Rom versucht habe zu fliegen, auf das Gebet des Petrus aber heruntergestürzt sei [58]).

Was die Clementinen von der Disputation des Magiers mit Petrus zu Cäsarea erzählen, haben die apostolischen Constitutionen (VI, 8.) mit allen Nebenumständen aufgenommen. Drei Tage, heißt es dort, habe die Disputation gedauert, Zachäus, Barnabas, die Brüder des Clemens, Nicetas und Aquila, wie dieser selbst seien zugegen gewesen u. s. w.

Endlich dürfte auch vielleicht die Nachricht von Schriften des Simon in den apostolischen Constitutionen [59]), bei Hieronymus [60]) und dem falschen Dionysius Areopagita [61]) aus einer Stelle der Recognitionen (lib. II, 38.) abzuleiten sein. —

---

53) Vita Neronis cap. 12.

54) Adv. gentes II, 12.

55) Catechea. VI, 15.

56) De haeres. c. 29.

57) Haeret. fab. I, 1.

58) Daß die Clementinen in der angegebenen Weise Veranlassung zu diesem Mährchen geworden sind, ist um so weniger zu bezweifeln, als die apostolischen Constitutionen uns zuerst von diesem Versuch des Magiers zu fliegen melden, diese aber nicht nur überhaupt Vieles, sondern auch sonst noch Manches über die Person des Magiers aus den Clementinen entnommen haben.

59) Lib. VI, 16.

60) Comment. in Matth. XXIV, 5.

61) Περὶ θείων ὀνομάτων cap. 6.

IV. Außer diesen die Personen des Petrus, des Clemens und des Magiers betreffenden Nachrichten ging erweislich noch manches Andere aus den Clementinen oder den Recognitionen in die spätere Tradition über. So schreibt sich wohl die Sage, daß Thomas in Parthien das Evangelium verkündigt habe (Origenes bei Euseb. h. e. III, 1., Socrates I, 19.), von den Recognitionen her (IX, 29.). Die Nachricht, daß Zachäus der erste Bischof in Cäsarea Stratonis gewesen ist, haben die apostolischen Constitutionen (VII, 46.) wie Rufin (in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Recognitionen) sicher aus den Clementinen (h. III, 63.), oder aus den Recognitionen (lib. III, 65.) entnommen. Ferner ist wohl der Name Berenice, welchen die Clementinen (h. IV, 1. vergl. mit h. II, 19.) der von Christo geheilten Tochter des kananäischen Weibes (vergl. Matth. XV, 22.) beilegen, aus diesen in das evangelium Nicodemi c. 7. und die Chronographie des Johannes Malala übergegangen [62]).

---

§. 10.

Ansehn und Geltung der Clementinen wie ihrer verschiedenen Ueberarbeitungen in der ältesten Kirche.

Von unsern Clementinen finden wir erst spät und auch da nur sehr spärliche Spuren in den Schriften der Väter (vergl. §. 7.). Der Verfasser der athanasianischen Synopsis zählt sie zu den Antilegomenen, Nicephorus Constantinopolitanus zu den Apokryphen des neuen Testaments [1]), was uns bei dem Ansehn, welches der römische Clemens genoß, nicht befremden darf. Größeres Ansehn und weitere Verbreitung erlangte unsere Schrift dagegen in einer Ueberarbeitung — in den sogenannten clementinischen Recognitionen [2]). Aus diesen wurde nicht nur sehr Vieles theils wörtlich theils dem Sinne nach von den Vä-

---

62) Wie auch Thilo (codex apocryphus nov. test., tom. I. p. 561.) vermuthet.

1) Die Stellen siehe §. 7.

2) Ueber diese siehe Cap. III. §. 2 ff.

tern entlehnt [3]), sondern sie scheinen in der ersten Zeit auch wirklich als eine Schrift des Clemens betrachtet worden zu sein. Wenigstens führt Origenes [4]) dieselben als eine solche an, und Rufin [5]), wie Epiphanius [6]) halten wenigstens entschieden eine ächt clementinische Grundlage fest, obwohl sie dieselben für interpolirt ansehen. Hieronymus sagt zwar (adv. Jovinianum I, 14.): sed nunc nobis de canone omne certamen est, entlehnt aber comment. in epist. ad Gal. I, 18. eine Stelle aus denselben mit den Worten «Clemens refert». Auch Paulinus von Nola [7]), der Verfasser der Disputation gegen den Arius unter den Werken des Athanasius, wie der Verfasser des opus imperfectum in Matthaeum unter den Werken des Chrysostomus [8]), Gennadius [9]) u. a. führen die Recognitionen als eine Schrift des Clemens an.

Noch mehr als diese bestimmten Urtheile zeugt der Umstand, daß vieles Unhistorische aus den Recognitionen in die allgemeine Tradition überging (vergl. §. 9.), von dem Ansehn, dessen sich diese Schrift zu erfreuen hatte. Und auch nachdem dieselbe von dem unter Gelasius zu Rom im Jahr 494 gehaltenen Concil in die Reihe der Apokryphen gestellt und damit des kirchlichen Ansehns beraubt war [10]), finden wir die Be-

---

3) Diese Stellen sind von Cotelerius vor den Recognitionen sorgfältig zusammengestellt.

4) Commentar. in Genesin, tom. III. (Philocalia c. 22.). Vergl. auch seinen Commentar zum Matthäus XXVI, 6. Origenes führt die Recognitionen unter dem Titel περίοδοι an; daß dieselben auch diese Benennung gehabt, werden wir späterhin (Cap. III. §. 8.) beweisen.

5) De adulteratione librorum Origenis und in seiner Vorrede zu seiner Uebersetzung der Recognitionen. Vergl. auch seine peroratio translationis suae explanationum Origenis in epistolam ad Romanos.

6) Haer. XXX. c. 15.

7) Epistola XLVII. ad Rufinum.

8) Zu Matth. X, 41. XXIV, 15. 16. 42.: Petrus apud Clementem exponit etc.

9) De viris illustribus c. 17.: — — — Clementis Romani recognitionum libros etc.

10) Nach dem Urtheil eines ausgezeichneten Kritikers ist dies Verzeichniß sonder Zweifel ächt, wenn es gleich in der Form, wie es sich

hauptung des Agobard von Lyon bestätigt — — — licet iidem libri judicentur apocryphi, pleraque tamen ex his testimonia inveniuntur a doctoribus usurpata. — —

Späterhin wurden noch andere der späteren Orthodoxie angepaßte Ueberarbeitungen der Clementinen in Umlauf gesetzt, außer mehreren Auszügen eine Ausgabe der Clementinen, von der Nicephorus Callisti h. e. III, 18. sagt, daß sie vollkommen mit der Kirchenlehre in Einklang stehe. Vergl. Cap. III. §. 11.

---

bei Mansi (collectio concil., tom. VIII.) findet, weder von Gelasius selbst, noch zu seiner Zeit aufgezeichnet sein kann. Vergl. Bleek, Hebräerbrief I. S. 235.

Zweites Capitel.

Lehrbegriff der Clementinen.

Der genauern Entwicklung eine kurze Zusammenfassung des clementinischen Lehrbegriffs voranzuschicken, scheint die Rücksicht auf die Uebersichtlichkeit, welche durch Verfolgung desselben in das Einzelnste hinein so leicht gestört wird, zu erfordern.

Das ganze System der Clementinen ruht auf der Behauptung: Wie die Religion in der Erkenntniß und Verehrung des Gottes besteht, welcher die Welt erschaffen, außer welchem es keinen andern Gott gibt, so ist das Judenthum wegen seines Monotheismus die wahre Religion, mithin identisch mit dem Christenthum. Diese Identität gründet sich demnach einmal auf den gleichen Inhalt, welchen beide Religionen haben — die Anerkennung des Einen Gottes —, sodann auf die Identität der Personen, welche die Träger und Repräsentanten beider sind. In Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Jesus ist nämlich ein und derselbe göttliche Geist erschienen, die Sophia, welche, von Anfang an innig mit Gott vereinigt, vor der Weltschöpfung aus ihm hervortrat und das Medium der Schöpfung wie der Offenbarung ist; alle diese sind daher identisch, sie sind als Erscheinungsformen «des wahren Propheten, welcher die Welt durchläuft», die wahren oder männlichen Propheten. Wie die Unmöglichkeit der Sünde und des Irrthums ein nothwendiges Merkmal des wahren Propheten ist, so ist die Erzählung vom Sündenfall Adams eine unwahre. —

Ist demnach die von Adam, Enoch — — — Moses verkündigte Religion identisch mit der christlichen, so doch keineswegs die alttestamentliche, welche vielmehr schon eine Verfälschung jener ächt jüdischen ist. Der Reihe der wahren männlichen Propheten gegenüber steht nämlich die Reihe der weibli-

chen oder falschen Propheten, wie Adam der Anfang jener ist, so beginnt die Reihe dieser die nach Adam geschaffene, unendlich viel niedriger stehende Eva; zu letzteren gehören die Propheten des alt. Test. Wenn sonach der Pentateuch das einzige Buch des alt. Test. ist, dem ein göttliches Ansehn zukommt, so doch auch diesem nicht unbedingt, da Moses das Gesetz nur mündlich 70 Männern übergeben hat, damit es in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt werden sollte. Erst späterhin ward es aufgezeichnet, aber nicht mehr in der ursprünglichen, reinen Gestalt, sondern mit mannigfachen Verfälschungen. Nur in geheimer Tradition hat sich die wahre Lehre bis auf Christus erhalten, er erschien, um das bisher im Geheimen Verkündigte zum Gemeingut Aller zu erheben. Seine Lehre gibt also das Kriterium zur Beurtheilung dessen, was im Pentateuch von Moses selbst herrührt, und was späterer, unächter Zusatz ist, was er abgeschafft, kann kein ursprünglicher Bestandtheil des Gesetzes gewesen sein, da nach seinem eigenen Ausspruch kein Titel desselben vergehen sollte.

Nur in dem Anschließen an den wahren Propheten ist für den Menschen die Möglichkeit vorhanden, zur Wahrheit zu gelangen. Es ist nämlich in einem Jeden durch die Abstammung von Adam und Eva ein innerer Zwiespalt gesetzt, vermöge der Abstammung von Adam hat er Theil am göttlichen Geist (oder der Sophia), der nur deshalb nicht in seiner Reinheit hervortreten kann, weil er mit der der Weltseele verwandten animalischen Seele Evas verbunden ist. Wenn der Mensch ebendeshalb nicht durch sich selbst zur Wahrheit gelangen kann, und der Offenbarung Gottes, welche durch die wahre Prophetie vermittelt wird, benöthigt ist, so hat er doch das Vermögen, ein heiliges, gottwohlgefälliges Leben zu führen, oder sich der Sünde hinzugeben, er ist moralisch ganz frei, d. h. ist im Stande, sich mit gleicher Willkür dem Guten oder dem Bösen hinzugeben; nur durch öftere Entscheidung wird ihm das eine oder das andere zur Natur.

Derselbe Gegensatz, der im Menschen selbst hervortritt, herrscht in der ganzen Welt, Alles, was außer Gott da ist, unterliegt dem Gesetz der Syzygien oder des Gegensatzes in physischer wie moralischer Beziehung, von der höchsten Stufe des

creatürlichen Daseins bis zur niedrigsten. Wie sich die Sophia und der Teufel entgegenstehn, so das künftige, ewige Reich, dessen Herrscher die Sophia ist, und das gegenwärtige, der Herrschaft des Teufels angehörende; eben so ist auch in dieser Welt alles διχῶς καὶ ἐναντίως zerspalten, was seinen Grund in der Art und Weise der Schöpfung hat. Diese ist nämlich so geschehen, daß die Materie, von Ewigkeit her in Gott existirend, aus ihm emanirte und mit dieser Emanation zwei- und vierfach getheilt wurde. Aus diesen vier Elementen formirte und bildete Gott Alles — daher denn Alles in Gegensätze zerspalten ist, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Sonne und Mond u. s. w. — aus ihnen ist auch der Teufel geschaffen, nicht als ein im Anfang gutes und später mit freiem Willen gefallnes, sondern als ein von Anfang an böses Wesen, ohne daß Gott seine Bosheit erschaffen, die er vielmehr aus dem freien Willen der sich mischenden Elemente erhalten hat. Eben deshalb ist er auch der Herrscher dieser Welt, doch so, daß er nichts gegen den Willen Gottes unternehmen kann. Darin ist es denn auch weiter begründet, daß die, welche Christo angehören, sich so viel als möglich von der Berührung des Irdischen entfernt halten müssen und nur die einfachsten Nahrungsmittel genießen, nur die nothwendigste Bekleidung haben dürfen. — Alle werden dereinst nach einem gerechten Gericht durch Gott gerichtet, die Frommen sich einer ewigen Seligkeit erfreuen, die Gottlosen nach erhaltener gerechter Bestrafung endlich vernichtet werden. —

Wir haben das im Allgemeinen Bemerkte jetzt im Einzelnen genauer durchzugehn. — Dasein und Einheit Gottes §. 1. — Seine Natur und Eigenschaften §. 2. — Schöpfung §. 3. — Verhältniß Gottes zur Entstehung des Bösen §. 4. — Lehre vom Teufel und den Engeln §. 5. — Vorsehung, Theodicee §. 6. — Natur des Menschen §. 7. — Adam und Eva §. 8. — Eintritt der Sünde in die Menschenwelt §. 9. — Folgen derselben, gegenwärtiger Zustand der Menschen, Nothwendigkeit der Offenbarung §. 10. — Merkmale der wahren und falschen Prophetie, Ansicht über das alte Testament §. 11. — Wer sind die wahren Propheten? §. 12. — Christologie §. 13. — Werk Christi §. 14. — Christliche Religion identisch mit der ächt mosaischen §. 15. — Welche Gebräuche sind

aus dem Judenthum beizubehalten, Taufe, Abendmahl §. 16. — Moral §. 17. — Lehre von der Kirche §. 18. — Eschatologie §. 19.

---

§. 1.

Dasein und Einheit Gottes, Widerlegung des heidnischen Polytheismus, Bekämpfung der gnostischen Unterscheidung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer und der Behauptung der Gottheit Christi. — Trinitätslehre.

Wenn überhaupt in der ältesten Kirche nicht sowohl das Dasein Gottes gegen Gottesläugner festzuhalten, als vielmehr das Dasein Eines Gottes gegen den heidnischen Polytheismus zu vertheidigen war, so läßt sich auch unser Verfasser nur in wenigen Stellen und nur ganz beiläufig darauf ein, das Dasein Gottes zu erweisen. Es gehören hieher die Stellen h. IV, 12. 13. (vergl. auch h. XIV, 4. 5.), h. VI, 19. h. XV, 4. In der erstern Stelle bekämpft er sowohl die Annahme eines Fatums (*εἱμαρμένη* oder *γένεσις*), als eines blinden Zufalls (*ἀπρονόητος φορὰ* oder *αὐτοματισμός*). Beide Annahmen werden durch die Nachweisung, welche verderblichen Folgen sie auf die Moralität haben müßten, bestritten, auch weiß der Verfasser geschickt zu zeigen, wie die Fatalisten in ihrem Handeln ihrer Ueberzeugung widersprächen, h. XIV, 4.[1]). — Positiv wird das Dasein Gottes aus der weisen Anordnung des Weltganzen h. VI, 19.[2]), vergl. auch c. 24. und 25.[3])

---

1) Petrus sagt hier zu Faustus, der als Vertheidiger des Fatalismus erscheint: *εἰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται καὶ τοῦτο οὕτως ἔχον πεπληροφόρησαι, σεαυτῷ ἐναντία νοῶν συμβουλεύεις. Εἰ μὲν παρὰ γένεσιν οὐ δυνατὸν οὐδὲ τὸ φρονεῖν, τί ματαιοπονεῖς συμβουλεύων, ὃ γενέσθαι ἀδύνατόν ἐστιν;*

2) *Εἰ μὲν ἐξ αὐτομάτου φύσεως ὁ κόσμος γέγονεν, πῶς ἔτι ἀναλογίαν καὶ τάξιν εἴληφεν, ἅπερ ὑπὸ μόνης ὑπερβαλλούσης φρονήσεως γενέσθαι δυνατόν ἐστιν; κ. τ. λ.*

3) c. 25. initio: *οὕτως ἀνάγκη τινὰ εἶναι νοεῖν ἀγέννητον τεχνίτην, ὃς τὰ στοιχεῖα ἢ διεστῶτα συνήγαγεν, ἢ συνόντα ἀλλήλοις πρὸς ζώου γένεσιν τεχνικῶς ἐκέρασεν, καὶ ἓν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν. κ. τ. λ.*

und aus der oft wunderbaren Leitung der Menschen erwiesen [4]).

Weit mehr läßt unser Verfasser es sich angelegen sein, das Dasein **Eines** Gottes zu behaupten und zu vertheidigen. Auf keine Lehre wird ein solches Gewicht gelegt, keine häufiger und angelegentlicher vorgetragen als die Lehre von der Einheit Gottes. Nicht nur wird sie an unzählig vielen Stellen, z. B. h. II, 15. 43. h. III, 6. 37. h. IV, 13. h. X, 19. nachdrücklich hervorgehoben, sondern auch bestimmt als Hauptlehre der wahren Religion hingestellt, h. III, 3. [5]), und überall, wo der Inhalt des Christenthums kurz angegeben wird, z. B. h. XIII, 4. ist das Erste: «Wir verehren Einen Gott», ja h. XII, 23. [6]) wird als das Wesentliche der wahren Religion **nur** die Verehrung Eines Gottes, des Schöpfers der Welt, genannt. Deshalb heißt unserm Verfasser das Christenthum auch *μοναρχικὴ θρησκεία*, h. VII, 12., und die Christen *οἱ τὸν ἕνα θεὸν σέβειν ἑλομένοι*. Wie sonach dem Verfasser das Wesen der wahren Religion in der Anerkennung Eines Gottes besteht, so setzt er das Wesen der Irreligiosität in die Läugnung der Monarchie Gottes, h. III, 7. [7]).

Nach manchen Seiten hin hatte der Verfasser die Einheit Gottes zu erweisen, **sowohl dem heidnischen Polytheismus, als auch der gnostischen Trennung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer und der Behauptung der Gottheit Christi gegenüber.**

---

4) Der Behauptung des Faustus, daß ein eisernes Fatum herrsche, gegenüber, sucht Petrus ihm aus seinem eignen Schicksal das Dasein eines Gottes, der für Alles sorgt und Alles lenkt und leitet, zu erweisen. h. XV, 4.

5) Es heißt da, der Teufel führe abermals eine Mehrheit von Göttern ein, *ἵνα μηδέποτε τὰ τῆς μοναρχίας προτιμήσαντες οὐπώποτε ἐλέους τυχεῖν δυνηθῶσιν* (scil, οἱ ἄνθρωποι).

6) Als Petrus im Begriff ist, die Freundin der Matthidia zu heilen, sagt er: *εἰ ἀληθείας κήρυξ ἐγὼ τυγχάνω εἰς τὴν τῶν παρεστώτων πίστιν, ἵνα γνῶσιν, ὅτι εἷς ἐστι θεὸς ὁ τὸν κόσμον ποιήσας, ἐξαυτῆς ἐγερθήτω ὑγιής.*

7) *ἡ δὲ εἰς αὐτὸν ἀσέβειά ἐστι τὸ ἐν τῷ τῆς θεοσεβείας λόγῳ ὄντα τελευτᾶν, λέγοντα ἄλλον εἶναι θεὸν . . . . παρὰ τὸν ὄντως ὄντα.* Vergl. auch c. 37. am Ende.

1) Die Nichtigkeit des Polytheismus zeigt der Verfasser durch die Nachweisung, wie die Götter Menschen und zwar gottlose Menschen und Magier gewesen seien, welche erst nach ihrem Tode der Volksglaube zu Göttern erhoben [8]), und deren Gräber noch zum Theil gezeigt würden, h. V, 23. h. VI, 21. Ist sonach der Götzendienst nach den Clementinen einerseits eine Verehrung von Menschen, so ist er anderseits in seinem innersten Grunde ein Dämonencultus, nicht nur weil die Dämonen, h. VI, 18. [9]), und der Fürst derselben, der Teufel, Urheber desselben, h. IV, 12. [10]), sondern auch die eigentlichen Gegenstände der Verehrung nicht die längst verstorbenen Menschen, sondern die Dämonen sind, h. IX, 14. [11]), welche in Gestalt der Götzenbilder den Menschen erscheinen, um göttlicher Ehre und Opfer theilhaftig zu werden, h. IX, 15. [12]). Geht schon hieraus die Unwahrheit und Verwerflichkeit des heidnischen Polytheismus hervor, so nicht minder daraus, daß das Heidenthum in seinem innersten Grunde eine Religion der Unsittlichkeit ist.

---

8) Vergleiche besonders h. VI, 20.: *πιθανώτερον οὖν λέγειν, ὅτι οἱ ὑπ' αὐτῶν ᾀδόμενοι θεοὶ κακοί τινες γεγόνασι μάγοι*, und die folgenden Capitel; ferner h. IX, 3—7.

9) Gegen die Behauptung des Apion, daß die Göttermythen von den Weisen herrühren, sagt Clemens, nachdem er auf ihre schädlichen Folgen aufmerksam gemacht: *διόπερ μὴ σαφοὺς ἀλλὰ κακοὺς δαίμονας τοὺς τοιούτους νόμιζε κ. τ. λ.*

10) *αὐτίκα γοῦν ἐγὼ τὴν πᾶσαν Ἑλλήνων παιδείαν κακοῦ δαίμονος χαλεπωτάτην ὑπόθεσιν εἶναι λέγω.*

11) *καὶ οὕτως τοῖς προηπατημένοις θεῶν δόξαν ἀποφέρονται κ. τ. λ.*, vergl. damit h. VIII, 19. 20., wo erzählt wird, daß Gott den Dämonen nur über diejenigen Macht gegeben, welche sie anbeten, ihnen opferten u. s. w.

12) . . . . . . *μεταμορφοῦντες ἑαυτοὺς κατ' ὄναρ κατὰ τὰς τῶν ξοάνων εἰδέας, ἵνα τὴν πλάνην αὐξήσωσι, τὸ γὰρ ξόανον οὔτε ζῶόν ἐστιν οὔτε θεῖον ἔχει πνεῦμα, ὁ δὲ ὀφθεὶς δαίμων τῇ μορφῇ ἀπεχρήσατο.* Ueber diese in der alten Kirche verbreitete Vorstellung, wonach die heidnischen Götter verstorbene Menschen, das Heidenthum aber dessenungeachtet ein Dämonencultus ist, ist zu vergleichen Keil in seinem Programm de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicas sententias theologiae liberandis commentatio VI., Lipsiae 1798. p. 3 seqq., abgedruckt in Keilii opusc. academ. ed. Goldhorn, Lipsiae 1821. p. 591 seqq.

Denn wie der heidnische Polytheismus seine tiefste Wurzel in der Schlechtigkeit der Menschen hat, welche zur Beschönigung der eignen Laster eine Mehrheit von Göttern und zwar von schlechten Göttern einführen, h. IV, 12. [13]), so führt anderseits der Polytheismus nothwendig zur Unsittlichkeit, nicht nur, weil ihm alle sittlichen Motive des Handelns fehlen, sondern auch positiv durch das Beispiel der Götter, welches schlecht zu handeln anreizt (h. IV, 15. 17. 18. 19. 23., vergl. auch den schon früher *) besprochenen Brief des Apion h. V, 10—19.). Deshalb kann Niemand, der an das Dasein vieler Götter glaubt, eine monarchische Seele haben und ein heiliges Leben führen, h. II, 42. [14]). Vorzüglich haben die Göttermythen diesen nachtheiligen Einfluß, wenn sie schon im kindlichen Alter mitgetheilt werden, indem sie sich dann am leichtesten einprägen und für die ganze Lebenszeit haften bleiben, h. IV, 18.

Ist somit der heidnische Polytheismus in dieser crassen Gestalt verwerflich, so ist es nicht minder die sehr gewöhnliche Form desselben, wonach zwar Einer als der höchste Gott anerkannt, daneben aber das Dasein mehrerer Götter angenommen wird, welche, obgleich diesem Einen höchsten Gott untergeordnet, doch unsere Herren seien, h. X, 14. [15]), ähnlich, wie es zwar nur Einen Kaiser, aber viele Consularen, Präfecten, Tribunen u. s. w. gebe. Grade aber dieser Vergleich, behauptet der Verfasser im folgenden Capitel, zeigt, daß diese Annahme eine unstatthafte ist. So wenig diesen Consularen, Präfecten u. s. w.

---

13) οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν πολλοὺς θεοὺς εἰσηγήσαντο καὶ τούτους κακοὺς καὶ παντοπαθεῖς, ἵνα ὁ τὰ ὅμοια πράττειν θέλων μηδὲ αἰδοῖτο, ὅπερ ἐστὶν ἀνθρώπου ἴδιον, παράδειγμα ἔχων τῶν μυθολογουμένων θεῶν τοὺς κακοὺς καὶ ἀσέμνους βίους. Vergl. auch h. V, 28.

*) Vergl. Capitel I. §. 2. Absch. III.

14) Πῶς δὲ ἔστιν αὐτόν τινα μοναρχικὴν ψυχὴν ἔχειν καὶ ὅσιον γενέσθαι προειληφότα, ὅτι πολλοί εἰσι θεοὶ καὶ οὐχ' εἷς;

15) Πάλιν δὲ ὑποβάλλει ὑμῖν ὁ δεινὸς ὄφις ὑπόληψιν, τοῦτο νοεῖν καὶ λέγειν τοῦτο, ὃ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι ὑμῶν λέγουσιν. ἴσμεν καὶ ἡμεῖς, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ πάντων κύριος, ἀλλὰ καὶ οὗτοι θεοί εἰσιν. Ὅνπερ γὰρ τρόπον εἷς ἐστιν ὁ καῖσαρ, ἔχει δὲ ὑπ' αὐτὸν τοὺς διοικητὰς κ. τ. λ., τὸν αὐτὸν τρόπον, ἑνὸς ὄντος τοῦ μεγάλου θεοῦ ὥσπερ καίσαρος, καὶ αὐτοὶ κατὰ τὸν τῶν ὑποκειμένων ἐξουσιῶν λόγον θεοί εἰσιν, ὑποκείμενοι μὲν ἐκείνῳ, διοικοῦντες δὲ ἡμᾶς.

der Name des Kaisers beigelegt werden darf, ebensowenig darf der Name «Gott» einem andern als dem Einen wahren Gott ertheilt werden [16]).

Wenn sonach das Heidenthum als Volksglaube der Wahrheit fern steht, so gilt dasselbe vom Heidenthum von Seiten seiner philosophischen Deutung. Will man nämlich behaupten, daß das, was von den Göttern erzählt ist, nicht wirklich geschehen sei, sondern eine eigenthümliche philosophische, nur durch allegorische Auslegung erkennbare Bedeutung habe, h. VI, 2 ff., indem weise Männer die Wahrheit, welche sie durch viele Anstrengung erlangt, in Mythen eingekleidet, damit sie nur den Würdigen zu Theil werde, h. VI, 2. [17]), so ist zu entgegnen, einmal daß diese allegorische Deutung sich nicht consequent durchführen läßt, h. VI, 19., dann aber, daß diese unsittlichen Mythen vielfach Veranlassung zum Sündigen gegeben haben, daher nicht von weisen Männern ersonnen sein können, h. VI, 17. 18. So ist auch das Heidenthum als Philosophie Unwahrheit und Lüge, h. II, 7. (vergl. auch h. I, 3. 19. h. XV, 5.); am meisten jedoch der Wahrheit entfremdet ist die Philosophie des Epicur und Pyrrho, h. XIII, 7.

2) Anderseits hatte unser Verfasser die Einheit Gottes gegen die gnostische Trennung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer zu vertheidigen. An unzählig vielen Stellen hebt Petrus mit dem größten Nachdruck hervor, daß der höchste Gott auch der Weltschöpfer sei (vergl. besonders die 18te Homilie), und ganz richtig gibt Simon als das Hauptbestreben desselben an, zu beweisen, daß der Weltschöpfer der höchste Gott sei, h. XIX, 1. [18]). Es ist besonders das ethisch religiöse Interesse,

---

16) h. X, 15. . . . ὡς οὐκ ἔξεστιν τὸ καίσαρος ὄνομα ἑτέρῳ δοῦναι, λέγω δὴ ἢ ὑπάτῳ ἢ ἐπάρχῳ — — —, οὕτως ἐκ τοῦ ὑμετέρου παραδείγματος τοῦ θεοῦ ὄνομα ἑτέρῳ δοθῆναι οὐκ ἔξεστιν. Vergl. hierzu besonders h. III, 37. . . . . οὐδεὶς αὐτῷ (scil. θεῷ) συνάρχει, οὐδεὶς τῆς αὐτοῦ κοινωνεῖ ὀνομασίας . . . . μόνος γὰρ αὐτὸς καὶ λέγεται καὶ ἔστιν.

17) Τῶν πάλαι ἀνδρῶν οἱ σοφώτατοι πᾶσαν ἀλήθειαν αὐτοὶ διὰ καμάτων μεμαθηκότες τοὺς ἀναξίους καὶ μὴ ὀρεγομένους θείων μαθημάτων ἀπεκρύψαντο τὴν ἐπιστήμην λαβεῖν.

18) Wir werden hierauf bei der Lehre von der Schöpfung der Welt, §. 3., noch zurückkommen.

welches die heftige Opposition des Verfassers hervorruft, wie es sich am stärksten in der Behauptung des Petrus h. XVIII, 22. ausspricht: «Wäre auch der Weltschöpfer ein schlechtes, ja ein unvergleichlich schlechtes Wesen, so würde ich dennoch nicht ablassen, ihn allein zu verehren und seinen Willen zu erfüllen, da ja der Mensch nur ihm allein sein Dasein verdankt, also mit ihm durch die engsten und natürlichsten Bande verbunden ist».

3) Endlich vertheidigt der Verfasser die Monarchie Gottes noch gegen die Behauptung der Gottheit Christi, h. XVI, 15 seq. [19]). Es ist hier der Ort, die Trinitätslehre unsers Verfassers zu entwickeln.

Von Anfang an war in Gott auf's innigste mit ihm verbunden — wie die Seele mit dem Leibe — die Sophia. Sofern sie in Gott verborgen ruht, ist Gott eine Monas, sofern sie aber aus Gott hervortritt, wird die Monas zur Dyas, ähnlich wie Ein Mensch im Anfang geschaffen ist, dieser Eine Mensch aber in die Dualität eines männlichen und weiblichen Princips auseinanderging, h. XVI, 12. [20]).

---

19) Ὁ κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγξατο, ... οὔτε αὐτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν.

20) Εἷς ἐστιν, ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπὼν, ποιήσωμεν ἄνθρωπον. Ἡ δὲ σοφία, ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν, ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν d. h. die σοφία wird von Gott ausgestreckt wie seine Welt erschaffende Hand. — Wie Hilgers, Darstellung der Häresen und der orthodoxen dogmatischen Hauptrichtungen, Band I. Abth. I. S. 171 u. 172. übersetzen kann: «durch sie» (scil. die Weisheit) «wird die bei der schöpferischen Thätigkeit nothwendige Ausdehnung des göttlichen Wesens vermittelt», ist in der That nicht wohl zu begreifen. Denn abgesehn davon, daß für «ἀπ' αὐτοῦ» «ἀπ' αὐτῆς» stehn müßte, da die Beziehung auf «πνεύματι» wenigstens sehr hart sein würde, abgesehn davon, daß ἐκτείνεται ἀπ' αὐτοῦ nur heißen kann: «sie wird ausgestreckt von ihm aus», nicht «die Ausstreckung geschieht durch ihn» — in welchem Sinn nothwendig ὑπὸ oder διὰ stehn müßte — ist doch klar, daß «ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ» und «ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ» ein und dasselbe Subject haben müssen. Den erstern Satz bezieht Hilgers richtig auf die Sophia, im zweiten ergänzt er aber «das göttliche Wesen». Διὰ τοῦτο δὲ, fahren die Clementinen weiter fort, καὶ εἷς ἄνθρωπος ἐγένετο, ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθεν καὶ τὸ θῆλυ — καὶ μία οὖσα τῷ γένει, δυάς ἐστι, κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται,

Alle Wirksamkeit Gottes ist durch dieselbige vermittelt, sie ist das Medium der Schöpfung wie der Offenbarung. Sofern sie in Gott verborgen ruht, heißt sie *σοφία*, sofern sie aus Gott heraustritt, *υἱὸς θεοῦ*. Ist so *υἱὸς θεοῦ* der allgemeine Name für die *σοφία*, sofern sie als wirkendes Princip der Schöpfung wie der Offenbarung aus Gott heraustritt[21]), so ist der spe-

---

ὥστε ἑνὶ θεῷ, ὡς γονεῦσιν, ὀρθῶς ποιῶ τὴν πᾶσαν προσαναφέρων τιμήν. Es bedarf kaum der Widerlegung, wenn Gfrörer (Jahrh. des Heils, I. S. 332 ff.) in dieser Stelle die Ansicht ausgesprochen finden will, die Gottheit sei ein mannweibliches Wesen. Denn wenn er *τῷ γένει* mit *δυάς ἐστιν* verbindet und übersetzt: die Weisheit ist zwar Eins (nämlich ihrem Wesen nach), dem Geschlecht nach aber eine Zweiheit, so ist dagegen zu erinnern, daß *τῷ γένει* mit *μία οὖσα* verbunden werden muß. Die Weisheit ist zwar Eins nämlich mit der Gottheit ihrer Abstammung nach, aber eine Zweiheit (d. h. etwas von derselben verschiedenes), insofern sie aus Gott hervortritt, wie gleich darauf in den Worten *κατὰ γὰρ κ. τ. λ.* entwickelt wird. Abgesehen davon, daß nur diese Erklärung in den Zusammenhang paßt, dagegen die von Gfrörer den Zusammenhang unterbrechen würde — denn offenbar sollen die folgenden Worte *κατὰ γὰρ ἔκτασιν κ. τ. λ.* die unsrigen erläutern — erhellt leicht, daß selbst bei der Verbindung des *τῷ γένει* mit *δυάς ἐστιν* nicht einmal das herauskäme, was Gfrörer will, nicht gesagt würde, die Gottheit, sondern die Weisheit sei ein mannweibliches Wesen.

Ebenfalls scheint mir Baur's Erklärung (manichäisches Religionssystem S. 483.) nicht ganz richtig zu sein. Er übersetzt: das Princip seiner nach außen gerichteten Wirksamkeit ist die mit ihm verbundene Seele, die als Monas auch zur Dyas wird, indem sie sich stets (?) ausdehnt und zusammenzieht. Es ist nämlich sicher *ἡ μονάς* nicht auf die mit Gott verbundene Seele, die *σοφία*, sondern auf die Gottheit zu beziehen, und der Sinn des Ganzen ist: die *σοφία* ist Eins mit Gott, *τῷ γένει*, aber in anderer Hinsicht etwas von ihm Verschiedenes. Nun wird dies näher erläutert. Sofern nämlich die Gottheit sich ausdehnt, ist sie eine *δυάς*, sofern sie sich zusammenzieht, eine *μονάς*.

21) Ich habe in meiner obigen Darstellung vorausgesetzt, daß *σοφία*, *υἱὸς θεοῦ*, *θεῖον πνεῦμα* in den Clementinen identisch sind. Folgende Betrachtung wird uns davon überzeugen.

Das Wort *υἱὸς θεοῦ* gebraucht der Verfasser bald von dem vorweltlichen Sein, bald von der historischen Person Christi. In ersterer Bedeutung ist es gebraucht h. XVIII, 6., wo dem *υἱός* die Schöpfung beigelegt wird, *εἰ γὰρ υἱοῦ ἐστι τοῦ οὐρανὸν καὶ γῆν διακοσμήσαντος τὸ, ᾧ βούλεται, ἀποκαλύπτειν κ. τ. λ.*, ferner h. XVIII, 13.: *ὁ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς ὢν υἱὸς μόνος ὡρίσθη, ἵνα, οἷς βούλεται, ἀποκαλύψῃ*, in

cielle Name derselben, sofern sie das Medium der Schöpfung ist, die rechte, oder die schaffende Hand Gottes, χεὶρ δεξιά,

---

der letztern unter andern h. XVI, 15., wo gesagt wird: «Unser Herr nannte sich nicht Gott, sondern pries den glücklich, der ihn Sohn Gottes genannt hatte».

Daß πνεῦμα ἅγιον in den Clementinen identisch ist mit υἱὸς θεοῦ in der erstern Bedeutung, folgt einmal daraus, daß h. XI, 22. die Schöpfung dem ἅγιον πνεῦμα beigelegt wird, die in der angeführten Stelle h. XVIII, 6. dem υἱὸς θεοῦ zuertheilt wird, sodann aber daraus, daß nach h. III, 17. 20. (vergl. unsere Auslegung dieser Stelle §. 18.) das θεῖον πνεῦμα in Christo erschienen ist. Folgt hieraus unwidersprechlich, daß das θεῖον πνεῦμα nach den Clementinen mit dem υἱὸς θεοῦ, sofern dieser Ausdruck die vorweltliche Existenz Christi bezeichnet, identisch ist, so läßt sich mit derselben Gewißheit nachweisen, daß auch σοφία nur ein anderer Ausdruck für dasselbe ist. Denn wenn in den angeführten Stellen dem υἱὸς θεοῦ und θεῖον πνεῦμα die Schöpfung der Welt beigelegt wird, so wird dieselbe h. XVI, 12. (diese Stelle ist angeführt Anm. 20.) der σοφία zugeschrieben, und wie das θεῖον πνεῦμα h. XI, 22. (τὸ πνεῦμα ὥσπερ χεὶρ αὐτοῦ τὰ πάντα δημιουργεῖ) ebendeshalb die Hand Gottes genannt wird, so heißt die σοφία in der angeführten Stelle h. XVI, 12. ebenfalls ἡ χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν. — Demnach muß ich der Behauptung Baur's (Christuspartei S. 185.) entschieden widersprechen, welcher der Ansicht ist, daß die Clementinen die höhere Natur in Christo, das πνεῦμα ἅγιον, welches in Christo erschien, nur als eine Wirkung der σοφία, nicht als diese selbst ansehen. Vielmehr haben wir gezeigt, daß der Verfasser mit allen diesen Ausdrücken, πνεῦμα ἅγιον, σοφία, υἱὸς θεοῦ ἀπ' ἀρχῆς dasselbe Wesen bezeichnet, welches, vor der Weltschöpfung aus Gott hervorgegangen, das Medium der Schöpfung gewesen ist und in Christo erschien. Sollte diese Annahme nach dem bisher Erörterten noch Jemand bedenklich erscheinen, der mag auch darauf achten, daß h. XV, 7. berichtet wird, Gott habe dem Guten das künftige, ewige Reich, dem Bösen das jetzige, zeitliche übergeben. Hier kann nicht zweifelhaft sein, daß unter dem guten Herrscher des künftigen Reichs die Sophia zu verstehen ist, vergl. Anm. 23. Nun aber wird h. VIII, 21. die historische Person Christi als der König des künftigen Reichs bezeichnet. Hier wird nämlich die Versuchung Christi durch den Teufel mit den Worten erzählt: τῷ γὰρ τῆς εὐσεβείας ἡμῶν βασιλεῖ προσῆλθέν ποτε ὁ πρόσκαιρος βασιλεύς — — — — — προσελθὼν οὖν ὡς τῶν παρόντων ὢν βασιλεὺς τῷ τῶν μελλόντων βασιλεῖ ἔφη κ. τ. λ. Wird hier der historische Christus, an andern Stellen aber die Sophia als der Herrscher des künftigen Reichs genannt, so kann es keinem Zweifel unterworfen sein, daß nach den Clementinen die Sophia selbst in Christo erschien, und nicht, wie Baur will, seine höhere

χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν, sofern sie als Medium der Offenbarung bezeichnet werden soll, θεῖον πνεῦμα.

Diese σοφία, oder υἱὸς θεοῦ ἀπ' ἀρχῆς wird dem Teufel gegenüber gestellt, wie der Teufel die linke Hand Gottes heißt, wird die σοφία seine rechte Hand genannt, h. VII, 3.[22]), wie der Teufel über das gegenwärtige, zeitliche Reich von Gott zum Herrn eingesetzt ist, so die σοφία über das künftige, ewige, h. VII, 3. h. XV, 7.[23]). An sich eine ἄσαρκος δύναμις,

---

Natur nur eine Wirkung der Sophia war. Dasselbe setzt auch die Stelle h. III, 19., wo gesagt wird, daß der König des ewigen Reichs herabstieg von seinem Sitze und sein Leben für uns ließ, außer allen Zweifel (vergl. Anm. 23.). —

Noch Eins will ich hier bemerken, daß, wenn Baur in seinem manichäischen Religionssystem S. 486. sagt, daß die Clementinen das πνεῦμα ἅγιον oder die σοφία als Weltseele betrachten, dies durchaus unrichtig ist, die Weltseele, ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή, ist dem Verfasser etwas durchaus Anderes, vergl. §. 4. Anm. 1.

22) Das Genauere über den Teufel §. 4. und 5., hier nur so viel, als zum Verständniß der Lehre über die Sophia nothwendig ist.

23) H. XV, 7. ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης παρὼν ἐδίδαξεν ἡμᾶς, ὅτι τῶν ὅλων δημιουργὸς καὶ θεὸς δυσί τισιν ἀπένειμε βασιλείας δύο, ἀγαθῷ τε καὶ πονηρῷ, δοὺς τῷ μὲν κακῷ τοῦ παρόντος κόσμου μετὰ νόμου τὴν βασιλείαν — — —, τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸν ἐσόμενον ἀΐδιον αἰῶνα. Vergl. h. VII, 3. ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ τοῦ πάντα κτίσαντος θεοῦ δυσὶν ἑκάστοτε ἄρχουσι, δεξιῷ τε καὶ εὐωνύμῳ ὡρίσθη νόμος — — — — Ὥσπερ οὖν τῶν δαίμοσιν ἀποδεδομένων θυμάτων μεταλαβόντες τῷ τῆς κακίας ἡγεμόνι κατεδουλώθητε, οὕτως, ἂν τούτων παυσάμενοι τῷ θεῷ διὰ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δεξιοῦ ἡγεμόνος προσφύγητε, — — — εὖ ἴστε, ὅτι σὺν τῇ τοῦ σώματος ἰάσει καὶ τὰς ψυχὰς ὑγιαινούσας ἕξετε. Αὐτὸς γὰρ μόνος διὰ τῆς ἀριστερᾶς ἀναιρῶν διὰ τῆς δεξιᾶς ζωοποιῆσαι δύναται (vergl. auch h. III, 19. 62.). Offenbar können die Ausdrücke: «der gute Herrscher» u. s. w. nicht auf die historische Person Christi, sondern nur auf das vorweltliche Sein desselben als σοφία oder υἱὸς θεοῦ ἀπ' ἀρχῆς gehn. Dies geht schon daraus hervor, daß, wenn doch unläugbar in den angeführten Stellen die Ausdrücke ὁ ἀγαθὸς (h. XV, 7.), ὁ ἀγαθὸς καὶ δεξιὸς ἡγεμὼν (h. VII, 3.), ἡ δεξιὰ χεὶρ θεοῦ (h. VII, 3.) dasselbe bezeichnen, auch die Sophia die rechte und schaffende Hand Gottes genannt wird, h. XVI, 12. Dasselbe erhellt ferner mit unwidersprechlicher Gewißheit daraus, daß gesagt wird, von Anfang an ἀπ' ἀρχῆς sei den beiden Herrschern τῷ δεξιῷ καὶ τῷ εὐωνύμῳ das Gesetz gegeben, h. VII, 3., ferner daraus, daß es h. XV, 7.

h. XVII, 16., erschien sie in Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Jesus, und machte dieselben dadurch zu den wahren Propheten (vergl. §. 12. Anm. 3.).

Nach dieser gegebenen Entwicklung müssen wir die Frage, ob der Verfasse der *σοφία* persönliche Selbstständigkeit zuschreibt, oder sie nur als eine Kraft Gottes betrachtet, anders beantworten, als sie bisher beantwortet ist. Wenn auch die schon mitgetheilte Stelle h. XVI, 12., nach welcher Gott in verschiedenen Relationen bald eine Monas, bald eine Dyas ist, nothwendig darauf hinführt, die *σοφία* nur als eine von ihm ausgehende und wieder in ihn zurückkehrende Kraft zu fassen, und wir sonach dem Urtheil von Neander, Dorner, Schneckenburger und Strauß [24]) beistimmen müßten, daß die Sophia und damit auch die höhere Natur in Jesu von unserm Verfasser als bloße Kraft gefaßt werde, so steht dieser Annahme doch vieles Andere im Wege. Ohne die Zusammenstellung des Ausgehns der *σοφία* aus Gott mit dem Hervorgehn des weiblichen Princips aus dem männlichen in demselben Capitel, — obwohl diese Zu-

---

heißt, Christus habe gelehrt, Gott habe den beiden Herrschern, dem guten und dem bösen, die beiden Reiche übergeben, was sich doch nicht auf die historische Person Christi, sondern nur auf ihn als präexistirendes Wesen beziehen kann. Einen Einwurf dagegen kann unmöglich begründen, daß h. VIII, 21. die historische Person Christi als Herrscher des ewigen Reichs bezeichnet wird, denn ist Christus als präexistirendes Wesen König des künftigen Reichs, so kann er als historische Person doch gewiß ebenso bezeichnet werden. Für unsere Behauptung spricht auch entschieden die Stelle h. III, 19.: *διὰ τοῦτό φημι αὐτὸς τῆς καθέδρας ἐγερθεὶς ὡς πατὴρ ὑπὲρ τέκνων — — — ἰδίου αἵματος ἠμέλει, μέλλοντος γὰρ αἰῶνος βασιλεὺς εἶναι κατηξιωμένος . . . κ. τ. λ.* — Hier wird ja ausdrücklich gesagt, daß Christus als präexistirendes Wesen der König des künftigen Reichs ist, daß er herabgestiegen sei von seinem Sitze und sein Leben für uns gelassen. Wie Baur (Christuspartei S. 181., Gnosis S. 371., über den Ursprung des Episkopats S. 129.) übersetzen kann: «er erhob sich auf der Kathedra», gestehe ich nicht zu begreifen.

24) Neander, Antignosticus, Berlin 1825. S. 472. (vergl. auch seine Kirchengeschichte, I. 3. 1020.), ferner Dorner, Entwicklungsgeschichte der Christologie, Tüb. Zeitschr. 1835. 4tes Heft S. 96. (vergl. desselben Schrift: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttgard 1839. S. 88 ff.), sodann Schneckenburger, über das Evangelium der Egyptier, S. 8. und 9., Strauß, Glaubenslehre, Thl. I. S. 433. u. a.

sammenstellung offenbar mehr der Annahme der selbstständigen Persönlichkeit der σοφία das Wort reden würde —, ohne die Stellen, in welchen der σοφία die Schöpfung beigelegt wird, geltend zu machen, heben wir hier nur alle die vorhin schon angeführten Stellen hervor, wonach die σοφία zum Herrscher über das künftige, ewige Reich eingesetzt ist, wie der Teufel über das gegenwärtige, besonders aber die ebenfalls schon citirte Stelle h. III, 19. (vergl. Anm. 21. und 23.). Ist die σοφία von Anfang an von Gott als Herrscher des ewigen Reichs, wie der Teufel zum Herrn des gegenwärtigen eingesetzt, dann ist sie gewiß als ein persönliches, selbstständiges Wesen zu denken. Es kommt außerdem noch die Stelle h. XVI, 15 seq. hinzu. Hier wird die Gottheit Christi bekämpft und zwar dadurch, daß geltend gemacht wird, dem Vater komme das Ungezeugtsein, dem Sohne das Gezeugtsein zu, nur wer in Allem einem Andern ähnlich sei, könne mit demselben Namen als dieser benannt werden, daher dem Sohne der Name «Gott» nicht beigelegt werden dürfe [25]). Diese ganze Argumentation ist nur unter der Voraussetzung, daß der Verfasser der in Christo erscheinenden σοφία persönliche Selbstständigkeit beilegt, erklärlich. Wäre dieselbe nur eine unpersönliche Kraft, welche Gott bald aus sich hervorgehen ließe, bald in sich zurückzöge, so hätte er dies bei dem Beweise, daß Christo der Name «Gott» nicht zukomme, geltend machen müssen; dies geschicht aber weder in dieser, noch in der ganz ähnlichen Stelle h. X, 10., wo ebenfalls das Gezeugtsein als Argument gegen die Gottheit des Sohnes gebraucht wird. Kann nun aber doch ebensowenig geläugnet werden, daß die Stelle h. XIV, 12. darauf hinführt, die σοφία als unpersönliche, bald von Gott ausgehende, bald in Gott zurückkehrende Kraft zu fassen, so müssen wir in den Clementinen einen Zwiespalt in Betreff dieser Lehre anerkennen, einerseits

25) Es ist sicher unrichtig, wenn von Cölln (Ersch u. Gruber, Theil XVIII.) meint, daß die Stelle h. XVI, 15 — 18. auf den nicänischen Lehrbegriff Rücksicht nehme und daher später eingeschoben sei. Abgesehn davon, daß in diesem Fall auch h. X, 10. (vergl. auch c. 14.) unächt sein müßte, erhellt aus obiger Darstellung wohl zur Genüge, daß der Inhalt jener Capitel tief im Zusammenhange des clementinischen Systems begründet ist.

die Auffassung der Sophia und somit der höhern Natur in Jesu als bloße Kraft Gottes, anderseits als eine eigene Hypostase, jedoch mit entschiedener Läugnung der Gottheit Christi.

So ist der Verfasser der Clementinen ein entschiedener Gegner der Gottheit Christi [26]): «Unser Herr», sagt Petrus h. XVI, 15., «hat weder das Dasein mehrerer Götter behauptet, noch sich selbst Gott genannt, sondern pries den glücklich, der ihn Sohn Gottes genannt hatte». Das Genauere über die Christologie der Clementinen §. 13.

Was die Vorstellung der Clementinen über den heiligen Geist betrifft, so haben wir schon gesehen, daß sie einestheils das *πνεῦμα ἅγιον* mit der höhern Natur in Christo identificiren. An andern Stellen halten sie beide auseinander, z. B. h. III, 72. h. XI, 26., vergl. auch solche Stellen, wo von einer *τρισμακαρία ἐπωνομοσία* bei der Taufe gesprochen wird, h. IX, 19. 23. XIII, 4. 19.

So hält unser Verfasser die Monarchie Gottes fest 1) gegen den Polytheismus, 2) gegen die gnostische Trennung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer, 3) gegen die Behauptung der Gottheit Christi. Sehen wir jetzt auf seine Beweise für die Einheit Gottes.

Zuerst folgert er dieselbe aus dem Begriff «Gott». In diesem Begriff, heißt es h. X, 19. h. XVI, 17. [27]), liegt schon, daß es nur Einen Gott geben kann. Zum Begriff «Gott» gehört es, daß er Alles geschaffen, folglich kann nichts, was außer Gott da ist, da Alles geschaffen ist, mit dem, der es geschaffen, verglichen werden, h. X, 19. 20., ferner, daß er das vollkommenste Wesen ist, h. X, 19., sodann, daß er unendlich

---

26) Es ist daher ganz falsch, wenn Gfrörer, Jahrh. des Heils I. 402. und II. 16., sagt, daß die Clementinen Christus und den Teufel als zwei Untergötter betrachten; durchaus entschieden hält der Verfasser den starren Monotheismus fest und bekämpft Alles, wodurch dieser irgend wie gefährdet werden könnte, aufs entschiedenste.

27) h. X, 19.: *ὁ θεὸν σέβειν αἱρούμενος πρὸ πάντων εἰδέναι ὀφείλει, τί μόνον τῆς θεοῦ φύσεως ἴδιόν ἐστιν, ὃ ἄλλῳ προσεῖναι ἀδύνατον, ἵνα εἰς τὸ ἰδίωμα αὐτοῦ ἀποβλέπων καὶ παρ᾽ ἑτέρῳ αὐτὸ μὴ εὑρίσκων, ἑτέρῳ τῷ θεῷ εἶναι μὴ ἀπατηθῇ δοῦναί ποτε.* h. XVI, 17. *ἡμεῖς θεὸν λέγομεν, οὗ ἐστι τὸ ἴδιον ἄλλῳ προσεῖναι μὴ δυνάμενον.*

ist; in dem Begriff der Unendlichkeit liegt es aber, daß es zwei unendliche Wesen nicht geben kann, h. XVI, 17.[28]).

Folgt so schon aus dem Begriff «Gott» seine Einheit, so erhellt dieselbe auch bei aufmerksamer Betrachtung des Weltganzen. Die weise Einrichtung der ganzen Welt, die Ordnung und Eintracht, welche überall herrscht, setzt voraus, daß nur Ein höchstes Wesen existirt, da, wenn es mehrere Götter gäbe, unmöglich Einheit und Ordnung überall herrschen könnte, h. IX, 2., vergl. auch h. III, 62. Endlich beweiset der Verfasser die Einheit Gottes aus dem alten Testament. Zwar gesteht er zu, daß dieselbe an vielen Stellen in Abrede gestellt wird, aber diese Stellen hält er für verfälscht und behauptet, daß ebensoviele Stellen die Einheit Gottes entschieden hervorheben, z. B. h. III, 57. XV, 7.[29]).

§. 2.

Gottes Natur und Eigenschaften.

Bei der Betrachtung der Lehre unsers Verfassers über das Wesen und die Eigenschaften Gottes bietet sich uns eine eigenthümliche Erscheinung dar, eine Erscheinung, welche, obwohl das ganze System unserer Schrift durchbringend, doch bei wenigen Lehren so stark hervortritt. Es ist der Kampf einerseits des gnostischen oder speculativen, anderseits des praktischen oder ethischen Interesses, welcher die eigenthümliche Auffassung dieser Lehre bei unserm Verfasser bedingt[1]).

---

28) *ὥσπερ γὰρ ἄπειρος ὢν πανταχόθεν, διὰ τοῦτο λέγεται ἀπέραντος. Καὶ ἀνάγκη πᾶσα, ἑτέρου μὴ δυναμένου ὡς αὐτὸς ἀπείρου εἶναι, τὸ καλεῖσθαι ἀπέραντος, εἰ δέ τις λέγει δύνατον εἶναι, ψεύδεται, δύο γὰρ πανταχόθεν ἄπειρα συνυπάρχειν οὐ δύναται.*

29) Die Ansicht der Clementinen über das alte Testament werden wir §. 11. genauer entwickeln; zu den Stellen, wo die Einheit Gottes geläugnet wird, rechnet der Verfasser Genes. III, 22. Exod. XXII, 28. Deuteron. IV, 34. XIII, 6. und andere.

1) Vergl. Baur's Gnosis S. 326.: «Dabei sind es aber immer wieder dieselben zwei Gesichtspunkte, die wir festzuhalten haben. Auf der einen Seite wird alles Gewicht auf die Idee des Weltschöpfers gelegt, wie diese Idee durch die jüdische Religion bestimmt wird, die nach ihrem ganzen Geist und Charakter den Begriff Gottes und das Verhält-

10

Wie der Verfasser sich besonders vom ethischen Interesse aus gegen die gnostische Trennung des höchsten Gottes und des Weltschöpfers opponirte (vergl. §. 1.), so ist dasselbe auch in der Lehre vom Wesen Gottes das vorwiegende. Von diesem Interesse geleitet sucht er Gott den Menschen so nahe als möglich zu bringen, ihn als ein Wesen zu beschreiben, welches Alle mit der größten Liebe umfassen müßten, und verfällt ebendeshalb in Anthropomorphismus. So legen die Clementinen Gott eine menschliche Gestalt und Figur und alle menschlichen Glieder bei. «Gott hat eine Gestalt», heißt es h. XVII, 7., «weil er die erste und einzige Schönheit ist, auch alle Glieder nicht des Gebrauchs wegen — denn nicht deshalb hat er Augen, um damit zu sehen — — — — — aber auch Ohren hat er nicht, um zu hören, da sein ganzes Wesen Gehör, Wahrnehmung, Bewegung, Thätigkeit, Wirksamkeit ist. Sondern des Menschen wegen hat er die schönste Gestalt, damit, die reines Herzens sind, ihn sehen und sich freuen können für das, was sie erduldet». Welche Liebe können wir also zu ihm fassen (h. XVII, 10.), wenn wir seine Schönheit im Geiste betrachten [2]). Wenn sonach der Verfasser, vom ethischen Interesse geleitet, sinnlichen Vorstellungen von Gott huldigte, so hielt anderseits das speculative Element in ihm das Gegengewicht [3]). Zunächst lag der Einwurf nahe,

---

niß Gottes zum Menschen nicht metaphysisch, sondern nur ethisch auffassen kann, auf der andern Seite wird aber doch der Verfasser der Clementinen von der metaphysischen Speculation der Gnosis auf eine Weise angezogen, die seiner Idee Gottes eine von der reinen, alttestamentlich-jüdischen wesentlich verschiedene Gestalt gibt. Es lassen sich daher auch in diesem Theile seines Systems zwei verschiedene Elemente unterscheiden, um deren Ausgleichung es sich handelt, das rein jüdische oder ethische, und das gnostische oder metaphysische».

2) Wie sehr es das ethische Interesse ist, welches diesen Vorstellungen unsers Verfassers zu Grunde liegt, erhellt außer den angegebenen Stellen noch besonders aus h. XVII, 11. Es heißt dort: *τινὲς δὲ τῆς ἀληθείας ἀλλότριοι ὄντες καὶ τῇ κακίᾳ συμμαχοῦντες προφάσει δοξολογίας ἀσχημάτιστον αὐτὸν λέγουσιν, ἵνα ἄμορφος καὶ ἀνείδεος ὢν μηδενὶ ὁρατὸς ᾖ, ὅπως μὴ περιπόθητος γένηται, νοῦς γὰρ εἶδος οὐχ ὁρῶν θεοῦ, κενός ἐστιν αὐτοῦ. Πῶς δὲ καὶ εὔχεταί τις, οὐκ ἔχων, πρὸς τίνα καταφύγῃ; κ. τ. λ.*

3) Sehr wahr sagt Piper in der Abhandlung: Melito von Sardes, Stud. und Kritik. 1838. Heft I. S. 77.: «Man sieht, in wie eigen-

wenn Gott eine bestimmte Gestalt und Figur hat, so ist er umgrenzt, befindet sich also im Raum und ist mithin geringer als der ihn umgebende Raum, also nicht Herr über Alles, und nicht allgegenwärtig [4]). Diesen Einwurf, welchen der Verfasser den Magus dem Petrus machen läßt, h. XVII, 3., beantwortet der Letztere so (h. XVII, 8.), daß er zuerst die Realität des Raums in Abrede stellt. Der Raum ist das Nichts, wäre der Raum etwas, so bedürfte er ja eines zweiten Raums, in welchem er existiren könnte. Deshalb kann Gott, als das Seiende, nicht mit dem Raum, als dem Nichtseienden, verglichen werden. Sodann wird geltend gemacht, daß, auch die Realität des Raums zugestanden, nicht immer das Umgebende vorzüglicher sei als das Umgebene. «Wie die Sonne», heißt es am Schluß des 8ten Capitels, «obgleich von Luft umgeben, diese dennoch erleuchtet, erwärmt, durchdringt, so kann auch Gott, obschon er Form, Gestalt und Schönheit hat, seine Gegenwart und Wirksamkeit ins Unendliche ausdehnen». Wenn so der Verfasser seine Lehre von der menschenähnlichen Gestalt Gottes mit seiner Unendlichkeit zu vereinigen weiß, so sucht er auch noch von einer andern Seite geistigere Vorstellungen über sein Wesen mit jener Lehre zu verbinden. Aber wie er sich zum Begriff eines rein geistigen Wesens nicht erheben konnte, vielmehr Geist und Licht identificirte, so kam er auf diese Weise dazu, sich Gott als das glänzendste Lichtwesen vorzustellen, gegen welches selbst die Sonne Finsterniß sei, h. XVII, 7.

Eben darin, daß Gott das glänzendste Lichtwesen ist, ist

---

thümlicher Schwebe diese Ansicht sich erhält zwischen einer rein geistigen Auffassung des göttlichen Wesens und einer sinnlichen Gestaltung».

4) Gfrörer, der sich überhaupt bemüht, die Ansichten der Clementinen als lauter Unsinn, «als tolle Einfälle» (vergl. Jahrh. des Heils, I. 333.), «als ebenso klar und verständlich, als wenn Jemand sage, ein Zinnteller ist ein aus lauterem Silber verfertigtes Trinkglas» (a. a. O. S. 297.) darzustellen, ruft auch bei dieser Lehre aus: «Wie ferner die Unendlichkeit Gottes und sein Weltseelenthum sich mit der behaupteten menschenähnlichen Gestalt zusammenreime, kann ich nicht begreifen». Ich muß gestehen, es eines Geschichtsforschers für würdiger zu halten, den innern Zusammenhang der Lehren eines bestimmten Systems zu ergründen, als sich gleich in leeren Declamationen «über das krause Gerede der Mystiker» zu ergehn.

es nach den Clementinen begründet, daß er unsichtbar ist, vergl. h. XI, 4. XVII, 7. 16.; nur dem Sohne, heißt es h. XVII, 16. [5]), kommt die unmittelbare Anschauung des Vaters zu, den Frommen erst dann, wenn sie bei der Auferstehung der Todten, in Lichtnaturen verwandelt, den Engeln gleich sein werden.

Sehen wir so in der Lehre über das Wesen Gottes ein Zusammenwirken des ethischen und speculativen Elements, so bietet sich uns dieselbe Erscheinung in der Lehre von den Eigenschaften Gottes dar, nur daß in der erstern das ethische, in der letztern das speculative Interesse das vorwiegende ist. Denn während in der Lehre von dem Wesen Gottes das speculative Element den durch das ethische hervorgerufenen Anthropomorphismus nicht überwinden konnte, so reagirt in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften das ethische Interesse nur schwach gegen den vom speculativen herstammenden Abscheu vor jedem Anthropopathismus [6]). Freilich verhinderte das ethische Interesse den Verfasser, sich Gott als den prädicatlosen, als «den absoluten Begriff» zu denken, freilich gibt der Verfasser zu, daß die Analogie des menschlichen Geistes es sei, nach welcher man Gott Eigenschaften beilegen müsse, das Gute, was von diesem ausgesagt werde, müsse in unendlich höherm Grade von Gott gelten (h. XIX, 11.). Dennoch aber tritt diese Betrachtungsweise in der Anwendung sehr zurück, und alle Bücher der Clementinen durchzieht die Polemik

---

5) *Τὴν ἄσαρκον εἰδέαν οὐ λέγω δύνασθαι πατρὸς ἢ υἱοῦ ἰδεῖν διὰ τὸ μεγίστῳ φωτὶ καταυγάζεσθαι τοὺς θνητῶν ὀφθαλμούς.* — — — — — — — *Τὸ γὰρ ἀτρέπτως πατέρα ἰδεῖν υἱοῦ μόνου ἐστὶ, δίκαιοι δὲ οὐχ ὁμοίως, ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅτ' ἂν τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται.* — Wenn Baur, Christuspartei S. 117., im ersten Satz das *οὐ λέγω* übersetzt: «Ich behaupte nicht, daß» u. s. w., so ist dagegen zu erinnern, daß es heißen muß: «Ich behaupte, daß die Augen der Menschen die fleischlose Gestalt des Vaters nicht sehn können». Ueber diesen Gebrauch des *οὐ* vergl. unter andern Fr. Vigeri de praecipuis graecae dictionis idiotismis liber ex edit. Hermanni ed. IV. Lipsiae 1834. p. 455.

6) Allerdings muß zugestanden werden, daß es nicht allein das speculative, sondern auch das praktische Interesse war, welches den Abscheu vor dem Anthropopathismus bei unserm Verfasser hervorrief. Dies erhellt am deutlichsten aus h. II, 42.

gegen den alttestamentlichen Anthropopathismus, so daß der Verfasser von dieser Seite das alte Testament auf's heftigste bekämpft und es an vielen Stellen sogar der Gotteslästerung beschuldigt, h. II, 42—44. III, 43—45. XI, 9. XVI, 13. [7]). Hätte er das diesen Ausdrücken zu Grunde liegende Reale anerkannt, so würde er schwerlich in dieser Weise dagegen polemisirt haben. Die Betrachtung der Vorstellungen desselben hinsichtlich der einzelnen Eigenschaften Gottes wird das im Allgemeinen Bemerkte bestätigen.

Es sind vorzüglich zwei Eigenschaften, welche vor allen andern hervorgehoben werden, die Gerechtigkeit und Güte. Im Gegensatz gegen die gnostische Trennung der Gerechtigkeit, als dem Demiurg, und der Güte, als dem höchsten Gott zukommend, wird die Einheit beider in Gott auf das nachdrücklichste behauptet, h. IV, 13. IX, 19. XVIII, 1—4. «Daß ein Anderes die Gerechtigkeit, ein Anderes die Güte ist», sagt Petrus zu Simon (h. XVIII, 3.), «darin stimme ich selbst Dir bei, daß aber beides Eigenschaften desselbigen Gottes sind, erkennst Du nicht» [8]). — Daß Gott gütig ist, erhellt aus seinen Werken, «des Menschen wegen hat Gott die Welt geschaffen, es regnet, damit Früchte wachsen, die Sonne scheint, die Quellen sprudeln des Menschen wegen», h. III, 36. «Zeigst Du Dich dankbar, o Mensch, und erkennst die Güte Gottes in Allem, dann wird Dir auch Unsterblichkeit zu Theil» (h. III, 37.). «Oder wehen nicht Deinetwegen die Winde», heißt es h. XI, 23., «ergießt sich nicht Deinetwegen der Regen, sind Deinetwegen nicht die Jahreszeiten da? Die Sonne, Mond und Sterne, Deinetwegen gehen sie auf und unter, Dir dienen die Flüsse und Meere u. s. w.»

---

7) In der letzten Stelle sagt Petrus zum Simon: οὕτως ἡμεῖς, ὦ Σίμων, οὔτε ἀπὸ γραφῶν, οὔτε ὑφ' ἑτέρου τινὸς (τὸν θεὸν) σκανδαλισθῆναι δυνάμεθα φέρειν, οὔτε πολλοὺς θεοὺς ἀποδέξασθαι ἀπατώμεθα, οὐδὲ λόγῳ τινὶ κατὰ τοῦ θεοῦ λεγομένῳ συντιθέμεθα.

8) A. a. O.: ὅτι δὲ τὸ δίκαιον ἄλλο ἐστὶ, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕτερον, καὶ αὐτὸς ὁμολογῶ, ἀλλ' ὅτι τοῦ αὐτοῦ ἐστι τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ δίκαιον, ἀγνοεῖς. Vergl. h. IV, 13. ὁ δὲ Ἰουδαίων λόγος εὐσεβέστατός ἐστιν, ἕνα πατέρα καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς εἰσηγούμενος τῇ φύσει ἀγαθὸν καὶ δίκαιον.

Aber auch Gerechtigkeit kommt dem höchsten Gott zu; «denn entweder ist nirgends Gerechtigkeit, oder wenn es irgendwo Gerechtigkeit gibt, muss doch wohl der sie besitzen, von dem Alles herrührt», h. II, 14. — Es war besonders das ethische Interesse, welches den Verfasser so nachdrücklich die Gerechtigkeit Gottes hervorheben liess. Weil Gott gerecht ist, d. h. einem Jeden nach Verdienst vergilt und deshalb das Gute belohnt und das Böse bestraft (h. III, 31. IV, 13. XVIII, 2. am Ende), müssen wir ihn fürchten, und diese Furcht ist ein mächtiger Antrieb zu einem Gott wohlgefälligen Leben, h. XVII, 11. 12.[9]). Halten die Clementinen sonach entschieden vom ethischen Interesse aus die Gerechtigkeit Gottes fest, so zeugt doch die genauere Bestimmung dieser Eigenschaft deutlich von dem Einwirken des andern Elements, des speculativen. Wie lässt sich die Gerechtigkeit Gottes mit seiner Güte vereinigen, wie kann der gütige Gott Strafen verhängen, schliesst der Begriff der Güte nicht den der Gerechtigkeit aus? Diese Einwürfe werden dem Petrus von Simon gemacht, h. XVIII, 1 ff., und obwohl der Verfasser in der genannten Stelle den Petrus zeigen lässt, dass Gott gütig sei, indem er auch den Bösen Wohlthaten erweise, ihnen die zeitlichen Güter zu Theil werden lasse, und wenn sie sich bekehrten, Verzeihung gewähre, gerecht aber, insofern er den Frommen die ewigen Güter schenke und einst Jedem nach Verdienst vergelten werde (h. XVIII, 2.); so zeigt doch der Umstand, dass der Verfasser an andern Stellen die Strafen zunächst vom Teufel und den Dämonen, freilich im Auftrage Gottes, ausgehen lässt, und deshalb dem Teufel die Gerechtigkeit im Gegensatz zur Güte, welche Christo zukomme, beilegt[10]), wie sehr er von Seiten seiner

---

9) Vergl. auch h. III, 31.: *Εἰ οὖν ταύτην ἔχειν θέλετε, δεῖ ὑμᾶς προθύμως τὸ μὴ ἀδικεῖν ἀναδέξασθαι, καὶ τὸ ἀδικεῖσθαι γενναίως φέρειν, ὅπερ ἀνθρώπου φύσις οὐκ ἂν ὑποστείη, ἐὰν μὴ πρότερον τοῦ ἐν ὑπεροχῇ συμφέροντος τὴν γνῶσιν λάβῃ, ὅπερ ἐστὶ τὸ εἰδέναι τοῦ πάντα ὑπερέχοντος τὴν δικαίαν φύσιν, ὅτι ἀδικουμένους ἐκ δικῶν τιμωρεῖ, καὶ τοὺς εὐσεβοῦντας εἰς ἀεὶ εὐεργετεῖ.*

10) Vergl. h. XI, 10., wo gesagt wird, dass Gott nicht selbst straft; «nicht Gott verdammt», heisst es h. IX, 9., «sondern die Dämonen und der Teufel (vergl. h. XV, 7.) sind es, welche zunächst das

speculativen Richtung sich gegen die Verbindung der Güte und Gerechtigkeit sträubte, und da er in ethischem Interesse beide festhielt, auf alle mögliche Weise sich bemühte, Eigenschaften, die ihm selbst sich einander auszuschließen schienen, dem höchsten Wesen beizulegen. Es ist sonach kurz angegeben die Theorie der Clementinen: Gott ist gerecht und gütig; da aber die Ausübung der Strafgerechtigkeit mit der Güte streiten würde, so ist der Teufel das Medium (die linke Hand Gottes), durch welches Gott dieselbe vollzieht, so daß deshalb der Teufel eigentlich ein gerechtes Wesen ist. Der innere Widerspruch, der hierin enthalten ist, ist durch die beiden Factoren, das ethische und speculative Interesse, wie wir gesehen haben, hervorgerufen.

Von den übrigen Eigenschaften Gottes wird am stärksten die Allwissenheit hervorgehoben, und zwar besonders im praktischen Interesse. Die Ueberzeugung nämlich, daß wir niemals und nirgends Gott verborgen sein können, muß uns in beständiger Furcht vor Gott erhalten und ein mächtiger Antrieb sein recht zu handeln [11]). Die Allwissenheit erstreckt sich nicht allein

---

Strafamt ausüben». Besonders kommt hier in Betracht die Stelle h. XV, 7.: «der Prophet der Wahrheit lehrte uns, daß Gott zweien Wesen die beiden Reiche übergeben hat, dem guten und dem argen, dem argen diese Welt mit dem Gesetz und der Gewalt, die Bösen zu bestrafen, dem guten das ewige, künftige Reich». Der Teufel ist es somit, welcher, wiewohl nicht unabhängig, vielmehr im Auftrage Gottes, die Strafgerechtigkeit vollzieht. Vergl. auch h. VII, 3. *αὐτὸς γὰρ μόνος διὰ τῆς ἀριστερᾶς ἀναιρῶν διὰ τῆς δεξιᾶς ζωοποιῆσαι δύναται.* Daß hier unter ἡ ἀριστερά der Teufel zu verstehen ist, erhellt aus dem Vorhergehenden unläugbar (vergl. §. 1. Anm. 23., wo diese Stelle mitgetheilt ist). Da somit der Teufel mit der Ausübung der Strafgerechtigkeit beauftragt ist, so ist er eigentlich ein gerechtes Wesen, und in diesem Sinne heißt es h. III, 5.: «In der Theologie werde erkannt, daß der Teufel Gott nicht minder liebe als der Gute, nur daß jener die Bestrafung, dieser die Rettung des Sünders wolle». Offenbar wird hier der Teufel als ein gerechtes Wesen geschildert (vergl. Baur's Gnosis S. 325.). Das Nähere über die Lehre vom Teufel §. 4.

Hiermit ist auch zusammenzustellen die Stelle h. XIX, 6., wo Petrus zum Simon sagt, er sei schlechter als der Teufel, *τὸν γὰρ πονηρὸν οὐδεὶς κατειπόντα θεοῦ δεῖξαι δύναται*, und h. XIX, 12., wo die Bosheit des Teufels in die Ausübung der Strafgerechtigkeit gegen die Gottlosen gesetzt wird.

11) Vergl. h. IV, 23. am Ende: *ὁ μὲν γὰρ πρὸς ἄνθρωπον*

auf Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch auf die fernste Zukunft (h. I, 11. — II, 49. 50. — III, 43. — XVI, 13.), nicht allein auf äußere Handlungen, sondern auch auf die verborgensten Gedanken (vergl. h. VIII, 19. am Ende, h. X, 13., wo Gott deshalb καρδιογνώστης genannt wird).

Außerdem erwähnen die Clementinen die Allmacht (h. III, 32—34. — VII, 8. — IX, 19.), die höchste Weisheit (h. III, 34. 35.), die Unermeßlichkeit (h. XVI, 17.), die Allgegenwart [12]) (h. XVII, 8.) und die Ewigkeit Gottes (h. II, 45.). Alle Stellen des alten Testaments, welche mit diesen Eigenschaften in Widerspruch zu stehen scheinen, erklären sie für verdorben.

---

§. 3.

Schöpfung. — Das Gesetz der Syzygien.

Wir haben oben schon gesehen, welches Gewicht die Clementinen auf die Lehre legen, daß der höchste Gott der Weltschöpfer sei, mit welchem Nachdruck sie die gnostische Trennung des Schöpfers von dem höchsten Gott bestreiten. Indem unser Verfasser davon ausging, daß in jedem Falle demjenigen, welcher die Welt geschaffen, wenn es auch das allerschlechteste Wesen wäre, unsere ganze Liebe und Verehrung gebühre, h. XVIII, 22., läßt er sich nichts angelegener sein, als zu behaupten, daß dies Wesen der höchste Gott sei, ja er hängt das ganze Wesen der Religion an diese Grundidee. Nicht nur fügt er an unzählig vielen Stellen, wo er von Gott spricht, hinzu: ὁ πάντα κτίσας, ὁ πάντα πεποιηκώς, ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς καὶ δεσπότης, auch an solchen Stellen, wo die Erinnerung hieran durchaus nicht im Zusammenhang begründet ist, sondern er legt auch die entgegengesetzte Behauptung dem verhaßten Magier in den Mund, den er sodann von Petrus bestritten und widerlegt

---

ἔχων τὸν σκοπὸν ἐλπίδι τοῦ λαθεῖν τολμήσει ἁμαρτάνειν, ὁ δὲ θεὸν παντεπόπτην τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ ὁρισάμενος, εἰδὼς αὐτὸν λαθεῖν μὴ δύνασθαι, καὶ τὸ λάθρα ἁμαρτεῖν παραιτήσεται. Vergl. auch h. V, 27. besonders XIII, 17. im Anfang.

12) Wie der Verfasser diese Eigenschaften mit seinen Vorstellungen von der Menschengestalt Gottes zu vereinigen sucht, haben wir oben gesehen.

werden läßt. Ueberall endlich, wo er den Inhalt der wahren Religion kurz zusammenfaßt, hebt er besonders die Schöpfung der Welt durch den höchsten Gott hervor. —

Nicht vermöge einer innern im Wesen Gottes selbst liegenden Nothwendigkeit hat Gott die Welt geschaffen, vielmehr ist der Grund der Schöpfung nur die Liebe Gottes zum Menschen, der Zweck derselben der Mensch. «Die genauere Betrachtung der Welt lehrt», heißt es h. III, 36., «daß des Menschen wegen dieselbe von Gott geschaffen ist». Als das Medium der Schöpfung betrachten die Clementinen die *σοφία* (vergl. §. 1.). Was die Art und Weise derselben anlangt, so könnte es nach manchen Stellen den Anschein haben, als ob sich der Verfasser Gott nicht sowohl als Schöpfer des Weltalls, als vielmehr als Ordner und Bildner desselben aus einer vorhandenen, ewigen Materie gedacht habe [1]). Credner in seiner Abhandlung über Essäer und Ebioniten ist wirklich dieser Meinung. «Da nirgends gesagt wird», heißt es a. a. O. S. 281., «daß Gott diese *οὐσία* erst hervorgebracht habe, so habe ich kein Bedenken getragen, diese einen Urstoff zu nennen» [2]). Allein es läßt sich mit Sicherheit nachweisen, daß diese Ansicht eine irrige ist. Wir wollen nicht den Ausdruck *κτίζειν* urgiren, der sich auch wohl bei Credner's Annahme erklären lassen könnte [3]). Aber die Stelle h. III, 32., «*αὐτῷ γὰρ μόνῳ τὸ παρασχεῖν δυνατώτατόν ἐστι τῷ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι συστησαμένῳ*» widerspricht derselben ganz entschieden. Denn wollte man auch *τὰ μὴ ὄντα* im platonischen Sinn von der formlosen Materie verstehen, so steht dieser Deutung doch das *εἰς τὸ εἶναι* ent-

---

1) Vergl. h. III, 33. *οὗτος μόνος τὴν μίαν καὶ πρώτην μονοειδῆ οὐσίαν τετραχῶς καὶ ἐναντίως ἔτρεψεν, εἶτα μίξας μυρίας κράσεις ἐξ αὐτῶν ἐποίησεν.* h. VI, 25. *Οὕτως ἀνάγκη, τινὰ εἶναι νοεῖν ἀγέννητον τεχνίτην, ὃς τὰ στοιχεῖα ἢ διεστῶτα συνήγαγεν, ἢ συνόντα ἀλλήλοις, πρὸς ζώου γένεσιν τεχνικῶς ἐκέρασε καὶ ἓν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν.*

2) Ebenso urtheilt Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Theil II. S. 949.

3) Denn auch Philo, nach dem Gott doch nur als Weltbildner erscheint, nennt Gott dessenungeachtet zuweilen *κτίστης*. Vergl. Dähne, die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, Abtheilung I. S. 199.

gegen. Hier ist vielmehr ganz bestimmt die Schöpfung aus Nichts ausgesprochen [4]).

Die Lösung des anscheinenden Widerspruchs ist im zwölften und dreizehnten Capitel der neunzehnten Homilie enthalten. Dort wird nämlich gesagt, daß vier Substanzen, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockne, aus Gott emanirt seien und darauf durch ihn Gestalt und Form empfangen hätten [5]). Ver-

4) Will man einwenden, der Ausdruck τὸ μὴ ὄν sei auffallend als Bezeichnung des absoluten Nichts (nihilum negativum) bei einem Schriftsteller, der in manchen Lehren Vertrautheit mit platonischen Ideen zeige, so ist zu entgegnen, daß selbst Philo τὸ μὴ ὄν zuweilen für τὸ οὐκ ὄν gebraucht. Vergl. Dähne a. a. O. S. 171 und 172. Anmerkung.

5) h. XIX, 12. wird Gott genannt προβολεὺς τῶν τεσσάρων οὐσιῶν, θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ, und c. 13. wird gesagt: «ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τεσσάρας οὐσίας». Diese vier Substanzen wurden sodann von Gott gemischt und geformt, κραθεῖσαι ὑπὸ τῆς αὐτοῦ τεχνῆς, c. 12. — Daß diese vier Substanzen nach den Clementinen vermöge einer Emanation aus Gott entstanden sind, sehen wir schon aus dem Wort προβάλλεσθαι, dem eigenthümlichen Ausdruck für diesen Begriff. Vergl. unter andern Tertullians Schrift gegen den Praxeas c. 8.: Hoc si qui putaverit, me προβολὴν aliquam introducere, id est prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus alium atque alium aeonem de aeone producens, primo quidem dicam tibi, non ideo non utitur et veritas vocabulo isto et re ac censu ejus, quia et haeresis utitur, immo haeresis potius ex veritate accépit etc. Wollte man nun aber sagen, es sei προβάλλεσθαι hier nicht so stricte zu fassen, indem sich die ursprüngliche Bedeutung wohl in den allgemeinen Begriff des Entstehens abgestumpft haben könne, so ist zu entgegnen, daß der Verfasser diesen Ausdruck nur von der Entstehung der Materie und da constant gebraucht (er lehrt zu wiederholten Malen h. XIX, 12 und 13. wieder), ferner daß es h. XIX, 12. heißt: ἐξ αὐτοῦ προβέβληνται, endlich, daß auch die übrigen genauern Bestimmungen über die Entstehung der Welt ebenfalls mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer Emanation hinführen. Dies Letzte dürfte genauer zu erweisen sein:

Wie h. XIX, 12. 13. gesagt wird, daß Gott der προβολεύς und sodann der Former und Bildner der vier Substanzen gewesen sei, so wird ebendaselbst behauptet, daß diese vier Substanzen ursprünglich eine Einheit (ἁπλᾶ καὶ ἀμιγῆ, oder μία οὐσία, h. III, 33.) gebildet hätten. Halten wir diese beiden Behauptungen zusammen: Gott hat vier Substanzen hervorgebracht (προβάλλειν, von dessen eigentlicher Bedeutung wir hier ganz absehn wollen), diese vier haben ursprünglich aber

gleichen wir diese Stelle mit der vorhin (Anmerk. 1.) angeführten, h. III, 33., so ergibt sich als Vorstellung unsers Verfassers Folgendes:

Als Gott die Welt schaffen wollte, ließ [6]) er die Materie, welche bisher als Eine Substanz in ihm existirte, aus sich emaniren, mit dieser Emanation [7]) aber wurde sie zwei- und vier-

---

eine Einheit gebildet, so ist nur möglich, die behauptete Einheit außerhalb Gottes oder in Gott selbst zu verlegen. Nehmen wir das Erste an, so ist wiederum ein Doppeltes denkbar. 1) Entweder bestand nach den Clementinen die Materie von Ewigkeit her neben Gott als *μία οὐσία*, Gott theilte sie in vier *οὐσίαι*, mischte und formte dieselben, und brachte so die Welt in ihrer jetzigen Gestalt hervor. Dies ist Credner's Meinung, aber wir haben deren Unhaltbarkeit schon oben gezeigt. Wie könnte ferner wohl das Theilen dieses Urstoffes in vier Elemente eine *προβολὴ τεσσάρων οὐσιῶν* genannt werden! 2) Die andere Annahme wäre: Gott hat zuerst die Welt als *μία οὐσία* hervorgebracht, späterhin sie vierfach getheilt, und aus diesen vier Elementen dann die Welt in ihrer jetzigen Gestalt geformt. So z. B. Schneckenburger, Evangelium der Aegyptier, Bern 1834. S. 4. Allein dieser Ansicht widerstreiten die Worte *ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τεσσάρας οὐσίας*, welche offenbar, ganz abgesehn von der eigenthümlichen Bedeutung von *προβάλλειν*, aussagen, daß, sowie die Welt außerhalb Gottes da war, sie sogleich in der Form von vier getrennten *οὐσίαι* existirte. Schließt demnach diese Stelle bestimmt die Annahme aus, daß die Welt zuerst als einartiges Wesen außer Gott bestand, war sie aber gleichwohl ursprünglich *μία οὐσία*, so bleibt nur übrig die Einheit in Gott selbst zu verlegen und anzunehmen, daß sie als eine *μία οὐσία* in Gott selbst von Anfang an existirte, von ihm emanirte und mit der Emanation vierfach gespalten wurde. So kommen wir wieder auf die Annahme einer Emanation zurück, worauf uns schon der Ausdruck *προβάλλεσθαι* hingewiesen hatte. Nur hierbei ist es erklärlich, wenn es h. XIX, 12. nach den Worten *αἱ μὲν οὐσίαι — — — ἐξ αὐτοῦ προβέβληνται* heißt: *καὶ ἔξω αὐταῖς κραθείσαις κ. τ. λ.* Auch dieses *ἔξω* führt nothwendig darauf, die Emanation der Materie aus Gott als Ansicht unsers Verfassers vorauszusetzen.

6) Wir haben schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß sich der Verfasser die Schöpfung der Welt als einen freien Act Gottes dachte. Hat er gleichwohl die Vorstellung einer Emanation, so müssen wir in seinem Sinne behaupten: «Gott ließ die Materie aus sich emaniren». Wohl zu beachten ist in dieser Hinsicht, daß von der Emanation der Materie nie gesagt wird *ἀπὸ θεοῦ*, sondern immer *ὑπὸ θεοῦ προβάλλεσθαι* und nur in einer Stelle *ἐξ αὐτοῦ*.

7) Daß nach der Vorstellung des Verfassers sogleich mit der Ema-

fach gespalten in das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockne. Aus diesen vier Elementen formte Gott sodann die Welt in ihrer jetzigen Gestalt.

Demnach steht die Ansicht der Elementinen in der Mitte zwischen der Lehre von der Schöpfung aus Nichts und der gnostischen Behauptung einer Ewigkeit der Materie [8]).

Demnach sind aus der Mischung der vier entgegengesetzten Substanzen alle Dinge hervorgebracht. Darin ist es denn auch begründet, daß das Grundgesetz des Universums — in physischer wie ethischer Hinsicht — das Gesetz des Gegensatzes oder der Syzygien ist. Gott selbst, der ein einiger ist, hat Alles *διχῶς καὶ ἐναντίως* gespalten, Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Sonne und Mond, Leben und Tod, h. II, 15. So ging zuerst das Bessere dem Schlechtern voran, nur bei den Menschen ist die Ordnung der Syzygien eine umgekehrte, h. II, 16. Auf den ungerechten Cain folgte der gerechte Abel, so ward zuerst Ismael geboren, dann der von Gott gesegnete Isaak, zuerst der gottlose Esau, dann der fromme Jakob, zuerst Aaron, dann Moses. So folgte auf Johannes den Täufer Christus [9]), so auf Simon Magus Petrus. Nur Adam

---

nation der *μία οὐσία* dieselbe vierfach gespalten wurde, haben wir Anm. 5. gezeigt.

8) Es könnte scheinen, als ob die Vorstellung einiger von den platonischen Vätern sich der Ansicht der Elementinen nähere, da sie die Welt *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* von Gott gebildet werden lassen, die sie freilich selbst wieder von Gott ableiten. Vergl. Krabbe, de temporali ex nihilo creatione, Rostochii 1841. p. 30 seqq. Allein von einer Emanation dieser *ἄμορφος ὕλη* aus Gott wissen sie nichts, vielmehr ist dieselbe nach ihnen von Gott geschaffen. Nur Tatian scheint dieselbe vermöge einer Emanation entstanden sein zu lassen, wenigstens findet sich auch das Wort *προβάλλεσθαι* von dem Entstehen der Materie gebraucht (vergl. Krabbe a. a. O. S. 34.) in seinem *λόγος πρὸς Ἕλληνας*, in welchem sich überhaupt manche Anklänge an seinen spätern Gnosticismus finden.

9) Johannes und Christus bilden eine Syzygie, h. II, 17. 23. (In der letzten Stelle heißt es: *Ἰωάννης ——— τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ κατὰ τὸν τῆς συζυγίας λόγον ἐγένετο πρόοδος*). Johannes gehört *ἐν γεννητοῖς γυναικῶν*, Christus *ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων* (c. 17.), Johannes hatte dreißig Schüler, *τὸν μηνιαῖον τῆς σελήνης ἀποπληροῦντες λόγον*, Christus zwölf Apostel, *τῶν τοῦ ἡλίου δώδεκα μηνῶν φέροντες τὸν ἀριθμόν* (c. 23.).

und Eva machen eine Ausnahme und folgen der erstern Ordnung der Syzygien, nach welcher das Bessere dem Schlechtern vorangeht. Die Beachtung dieses Gesetzes der Syzygien ist nach den Clementinen durchaus nothwendig, wenn man zur Wahrheit gelangen will [10]); in wiefern, werden wir in der Lehre von der Prophetie sehen. Vergl. §. 11.

---

§. 4.

Fortsetzung der Lehre von der Schöpfung. Verhältniß Gottes zum Ursprung des Bösen.

Woher aber, wenn Alles in der Welt von Gott herrührt, das Böse? Diese Lebensfrage der ersten Jahrhunderte nimmt auch bei unserm Verfasser eine wichtige Stelle ein, und die Art der Beantwortung hängt mit seinem ganzen System aufs Genaueste zusammen.

Bei der Erklärung des Ursprungs des Bösen war es vor allem dem Verfasser darum zu thun, jeden Schein einer Schuld von Gott fern zu halten — das ist der Gesichtspunkt, der bei der Erörterung hierüber entschieden festgehalten wird. «Ich sehe, daß Du nur darauf ausgehst, Gott als Urheber des Bösen darzustellen», sagt Petrus im sechsten Capitel der neunzehnten Homilie zu Simon, «deshalb will ich Dich auf allen Wegen, welche Du einschlägst, begleiten und Dir zeigen, daß auf Gott jedenfalls keine Schuld fallen kann». Das Böse auf Gott zurückführen, hieße einer Blasphemie sich schuldig machen, wird h. XI, 8. gesagt. Vergl. auch h. XIV, 5. am Ende.

Woher also das Böse, wenn die Schuld desselben auf keine Weise auf Gott fallen kann *)? Bei der Beantwortung

---

10) τοῦτο δὲ τὸ μυστήριον εἰ ἠπίσταντο οἱ ἐν θεοσεβείᾳ ἄνθρωποι, οὐκ ἄν ποτε ἐπλανήθησαν, ἀλλὰ καὶ νῦν, ἂν ἐγνώκεισαν, ὅτι Σίμων ὁ νῦν πάντας θρυλλῶν πλάνης καὶ ἀπάτης ἐστὶ συνεργός; h. II, 15. Vergl. auch h. III, 16. ἡ δὲ πολλὴ τῶν πεπλανημένων αἰτία γέγονεν αὕτη, τὸ μὴ πρότερον νοῆσαι τὸν τῆς συζυγίας λόγον u. a. St.

*) Eine vollständige Entwicklung der Theorie unsers Verfassers über die Entstehung des Bösen, werden wir §. 17. geben. Hier können wir uns nur insoweit darauf einlassen, als es sich darum handelt, ob auf Gott selbst die Schuld des Bösen fällt.

dieser Frage zeigt sich in den Clementinen ein Conflict ihrer ethischen und gnostischen Richtung, ein Conflict, der, wie schon bei Gelegenheit der Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes bemerkt, tief in ihrem ganzen System begründet ist.

Wenn die Gnostiker bei der Erklärung des Ursprungs des Bösen, von dem Grundsatz τὸ μὴ κωλῦον αἴτιόν ἐστιν ausgehend, um die Heiligkeit Gottes zu retten, seine Allmacht beeinträchtigten, indem sie sich die Materie als etwas von Ewigkeit her neben Gott Bestehendes dachten und das Böse auf dieselbe zurückführten, mithin dasselbe als Naturnothwendigkeit auffaßten, die Kirchenlehre dagegen einerseits die Schöpfung aus Nichts, anderseits die ethische Betrachtungsweise des Bösen hervorhob und einen Unterschied des göttlichen Zulassens und Bewirkens geltend machte, so nimmt die Ansicht unsers Verfassers eine vermittelnde Stellung ein. Wir haben dies theilweise schon bei der Lehre von der Schöpfung (§. 3.) bemerkt und gesehen, wie der Verfasser weder mit dem Gnosticismus eine Ewigkeit der Materie neben Gott statuirte, noch in der Weise der Kirchenlehre die Schöpfung aus Nichts festhielt, vielmehr vermittelnd eine Emanation der von Ewigkeit in Gott existirenden Materie aus ihm in der Zeit und eine darauf erfolgte Bildung und Formung derselben durch Gott annahm. Näherte er sich auf diese Weise wieder dem Gnosticismus, so noch mehr darin, daß er die Materie als etwas in gewisser Weise Selbstthätiges, etwas, wenn nicht an sich Böses, doch die Keime desselben Enthaltendes betrachtete [1]. In den genannten Vorstellungen ist denn auch die

---

1) Die Materie ist nach den Clementinen beseelt, vergl. h. IX, 12., wo der Verfasser sagt, daß ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή sich durch Uebermaaß der Speisen mit der menschlichen Seele vermenge. Deshalb kommt ihr auch eine gewisse Selbstthätigkeit zu, h. XI, 10. (diese Stelle ist angeführt §. 10. Anm. 1.; richtig sagt Credner in der Abhandlung über Essäer u. s. w. S. 282. mit Beziehung auf diese Stelle, daß der Verfasser den Dingen eine gewisse Selbstthätigkeit beilegt). Damit hängt es denn auch zusammen, daß die Clementinen die Materie als den Keim des Bösen enthaltend ansehen, was am deutlichsten h. XIX, 12. 13. hervortritt, wo gesagt wird, daß der Teufel aus der Mischung der vier Grundstoffe entstanden und aus denselben seine Bosheit entnommen habe. Darin ist denn auch weiter die Entgegensetzung dieser Welt, als des Reiches, welches dem Teufel angehöre, und jenes künftigen ewigen Reichs

eigenthümliche Lehre der Clementinen über das Böse begründet. Wie bei den Gnostikern ihre Vorstellung von der Ewigkeit und unabhängigen Existenz der Materie mit ihrer Betrachtungsweise des Bösen als Naturnothwendigkeit eng zusammenhing, so machten die Clementinen, wie sie die Materie nicht als ewig neben Gott existirend, sondern als aus Gott in der Zeit emanirt auffaßten, auch die ethische Betrachtungsweise des Bösen geltend [2]), und wenn die Gnostiker der Grundsatz τὸ μὴ κώλυον αἴτιόν ἐστιν, da sie vor allem die Heiligkeit Gottes retten wollten, auf die Beschränkung der Allmacht durch die Annahme einer ewigen, von Gott unabhängigen Materie geführt hatte, so war in dem System der Clementinen die Ableitung der Materie von Gott auch mit der Verwerfung des angeführten Grundsatzes verbunden [3]).

So heben denn die Clementinen einerseits allerdings den Begriff der göttlichen Zulassung, wie die ethische Betrachtungsweise des Bösen als des freien Abfalls von Gott hervor. —

Allein wie die Clementinen in der Betrachtung der Materie sich einerseits zwar vom Gnosticismus entfernen, anderseits aber wieder nähern, indem sie dieselbe als von Ewigkeit her,

---

Christi (vergl. §. 1. und §. 5.), wie die strenge asketische Richtung unsers Verfassers (vergl. §. 17.) begründet. —

2) An unzählig vielen Stellen hebt der Verfasser hervor, daß das Böse nur begriffen werden könne als Act der Freiheit, daß es ohne dieselbe nichts Gutes wie Böses geben könne. Vergl. h. XI, 8. ——— ὁ ἰδίᾳ προαιρέσει ὢν ἀγαθὸς ὄντως ἀγαθός ἐστιν, ὁ δὲ ὑφ' ἑτέρου ἀνάγκης ἀγαθὸς γενόμενος ὄντως οὐκ ἔστιν, ὅτι μὴ ἰδίᾳ προαιρέσει ἐστὶν ὃ ἔστιν. Ἐπεὶ οὖν τὸ ἑκάστου ἐλεύθερον ἀποτελεῖ τὸ ὄντως ἀγαθὸν καὶ δεικνύει τὸ ὄντως κακόν κ. τ. λ. (vergl. auch §. 10.). Sonach ist auch der Teufel, obgleich von Anfang an, doch mit Freiheit ein böses Wesen, h. XIX, 12. βουλήσει συμβέβηκεν ἡ πρὸς τὸν τῶν κακῶν ὄλεθρον ἐπιθυμία, ἀγαθοὺς δὲ ἡ συμβεβηκυῖα κακία ὁλοθρεῦσαι οὐ δύναται. Vergl. Baur's Gnosis S. 324 ff.

3) Dies tritt besonders h. XIX, 12. hervor, wo es heißt: Der Teufel habe seine Bosheit nicht von Gott, sei aber gleichwohl nicht ohne den Willen Gottes böse. Hiermit ist zu vergleichen die Stelle h. XI, 8., wo die Zurückführung des Bösen auf Gott Blasphemie genannt und geltend gemacht wird, daß Gott den Menschen die Freiheit gegeben habe, das Gute wie das Böse zu thun. Offenbar liegt die Idee zum Grunde: «Das Zulassen des Bösen ist etwas anderes als das Bewirken desselben».

wenn gleich nicht **neben** und **außer**, doch **in Gott** selbst existirend und als etwas in gewisser Weise Selbstthätiges, den Keim des Bösen in sich Enthaltendes betrachten (siehe Anm. 1.), so mischt sich auf diese Weise wieder die physische Betrachtungsweise des Bösen in die ethische, und die daraus entspringende Annahme einer gewissen Nothwendigkeit verbindet sich mit der entgegengesetzten, wonach das Böse als ein Act der Freiheit begriffen wurde [4]). Auch mußte die schon erwähnte Lehre von den Syzygien, dem Grundgesetz des Universums in physischer wie ethischer Hinsicht, die Annahme einer Nothwendigkeit des Bösen zur Folge haben [5]).

Derselbe Conflict zeigt sich auch in der Lehre vom Teufel. Wie die Materie aus Gott entstanden ist, so kann auch der Teufel weder ein unerschaffenes, noch ein von einer andern Kraft außer Gott herrührendes Wesen sein — beides verspricht der Verfasser, h. XIX, 12., späterhin zu beweisen, dieser Abschnitt aber ist verloren gegangen *) — vielmehr ist der Teufel von Gott geschaffen. Und zwar hat der Teufel — wie das Böse nach den Clementinen einerseits ein Act der Freiheit ist — seine Bosheit nicht von Gott, sondern aus dem freien Willen der sich mischenden Grundstoffe. Dennoch ist der Teufel nicht etwa im Anfang gut erschaffen und späterhin gefallen, sondern gleich von Anfang an böse gewesen — wie auch die Materie, obschon sie von Gott herrührt, nach den Clementinen etwas Ungöttliches, Gottes Wesen Widerstreitendes ist. — So ist der Teufel ebensowohl mit Nothwendigkeit als mit Freiheit ein böses Wesen [6]). —

Es erhellt aus dem Gesagten, wie tief im ganzen Zusammenhange des clementinischen Systems der angegebene Widerspruch begründet ist. Auch darin, daß der Teufel nicht immer als ein schlechtes, sondern in manchen Stellen nur als ein

---

4) So ist auch der Teufel einerseits mit Freiheit, anderseits mit Nothwendigkeit böse, wie gleich weiter gezeigt werden wird.

5) Richtig stellt Baur, christl. Gnosis S. 325., als Lehre der Clementinen hin: das Böse ist daher sowohl ein göttlich Nothwendiges als auch ein Freies. —

*) Vergl. Capitel I. §. 2. Abschnitt VII.

6) Vergleiche hierüber die ganze neunzehnte Homilie.

gerechtes Wesen erscheint [7]), zeigt sich derselbe Conflict. Wie kommt es, daß der Verfasser ihn bald als ein böses, bald als ein gerechtes Wesen schildert? Man könnte sagen, wenn der Verfasser behauptete, daß Gott den Teufel geschaffen habe, der Teufel aber von Anfang an böse gewesen sei, so habe er doch wohl gefühlt, daß er das Böse im Grunde dadurch doch auf Gott zurückführe. Deshalb habe er denn zu zeigen versucht, daß die Bosheit des Teufels nicht in jeder Hinsicht böse, der Teufel vielmehr eigentlich nur ein gerechtes Wesen sei [8]).

Allein dies annehmen, hieße offenbar voraussetzen, daß der Verfasser jene Behauptung, wonach der Teufel, obwohl gleich von Anfang an als böses Wesen von Gott geschaffen, dennoch als ein Wesen erscheint, welches mit Freiheit das Böse erwählt hat, selbst als eine nichtige anerkannt und deshalb noch eine andere Lösung versucht habe. Sodann aber werden wir sogleich zeigen, daß dieser Conflict, wonach der Teufel bald als gerecht, bald als böse erscheint, im Zusammenhange des clementinischen Systems nothwendig begründet ist, daher er nicht entstanden sein kann, um einen andern Widerspruch zu lösen.

Nach den Clementinen ist der Teufel der Herr dieser Welt, wie Christus der Herr der künftigen, wie wir dies öfter gesehn. Wenn nun aber der Verfasser in Hinsicht auf die Betrachtungsweise dieser Welt immitten der katholischen und gnostischen Anschauungsweise stand, sie einerseits als von Gott geschaffen, anderseits dennoch als etwas in gewisser Weise Selbstthätiges, Ungöttliches betrachtete, so mußte sich dieser Zwiespalt auch in der Lehre von dem Herrn dieser Welt, dem Teufel, kund geben, und wir müssen es daher ganz natürlich finden, wenn der Teufel bald als böses, bald als gerechtes Wesen erscheint. Dieser Zusammenhang zwischen der Betrachtungsweise der Materie und der ihres Herrn, des Teufels, zeigt sich recht deutlich, wenn es

---

7) Vergl. §. 2. Anm. 10., wo die Belegstellen nachzusehen sind.

8) Dies ist die Meinung Baur's, christl. Gnosis S. 325.: «Wie nun schon hierin eine genügende Rechtfertigung Gottes in Ansehung des Bösen liegt, so wird diese auch noch durch eine nähere Bestimmung des Begriffs des Bösen verstärkt, indem gezeigt wird, daß das Böse nicht in jeder Hinsicht böse ist» u. s. w.

h. III, 5. vom Teufel heißt, «er liebe Gott nicht weniger als Christus», und gerade in den letzten uns erhaltenen Worten der neunzehnten Homilie gesagt wird, die ὕλη — die doch sonst in den Clementinen als etwas Ungöttliches erscheint (vergl. Anmerk. 1.) — liebe den Schöpfer.

Aber auch noch auf eine andere Weise hängt der angegebene Widerspruch, wonach der Teufel bald als gerecht, bald als böse erscheint, mit dem ganzen System unsers Verfassers zusammen. Wie die Clementinen den Teufel als ein von Gott geschaffenes Wesen ansehn, so stellen sie sich seine Wirksamkeit als eine keineswegs von Gott unabhängige vor. Vielmehr kann der Teufel nichts gegen den Willen Gottes thun, h. VIII, 20. XIX, 6. Nur über die Bösen hat Gott dem Teufel Macht gegeben, h. XIX, 12., und, da die Ausübung der Strafgerechtigkeit unmittelbar durch Gott etwas seiner Unwürdiges sein würde (vergl. §. 2.), so bedient sich Gott des Teufels zur Vollstreckung seiner Strafgerechtigkeit. Somit sind die Handlungen des Teufels, objectiv betrachtet, gerecht, und er selbst erscheint als ein nicht minder Gott liebendes Wesen als Christus, h. III, 5.

Entwickeln wir jetzt die vollständige Teufel- und Engellehre der Clementinen im Zusammenhang.

§. 5.

Fortsetzung der Lehre von der Schöpfung. Die Lehre vom Teufel und von den Engeln.

Fassen wir die Lehre vom Teufel kurz zusammen, so ergibt sich Folgendes als deren hauptsächlichster Inhalt [1]).

Der Teufel ist weder unerschaffen, noch hat er sein Dasein einem andern Wesen als Gott zu verdanken, h. XIX, 12. Dennoch ist er nicht etwa Anfangs gut geschaffen und später gefallen, sondern von Anfang an böse gewesen (ebendaselbst). Aber seine Bosheit hat er nicht von Gott, sondern diese entstand außerhalb Gott aus dem freien Willen der sich mischen-

1) Vergl. hierzu das beiläufig über den Teufel §. 1., besonders aber das §. 4. Auseinandergesetzte. Dort sind auch die Belegstellen mitgetheilt.

den Grundstoffe, freilich aber nicht ohne den Willen Gottes (h. XIX, 12. 13.). Wie Christo die Herrschaft über die zukünftige Welt, so ist ihm die gegenwärtige Welt übertragen, h. h. VIII, 21. XV, 7. Er ist Führer der bösen Geister, h. VIII, 20., und wie diese Verführer der Menschen, h. III, 3., und Urheber des Götzendienstes, h. IV, 12. Aber seine Macht ist keine selbstständige, er kann nicht allein nichts gegen Gottes Willen thun, h. VIII, 20. XIX, 6., sondern Gott bedient sich auch seiner zur Vollziehung seiner Strafgerechtigkeit, und insofern erscheint der Teufel in den Clementinen selbst als gerechtes Wesen. Vergl. die ausführliche Entwicklung §. 2. Anm. 10.

Es scheint hier der passendste Ort zu sein, die Engellehre der Clementinen zu besprechen.

Wie die älteste Kirche im Allgemeinen gegen die Gnostiker festhielt, daß die Engel keine Emanationen, sondern von Gott geschaffene Wesen seien, so stimmen auch die Clementinen hiermit überein [2]).

Was die Natur der Engel anlangt, so haben wir schon in der Lehre von Gott gesehen, daß sich der Verfasser nicht zur Vorstellung eines rein geistigen Wesens erheben konnte, vielmehr Geist und Licht identificirte. Ebenso stellt er sich auch die Engel als Lichtnaturen vor, h. XVII, 16. VIII, 13. 18., und wenn er sie h. XVII, 16. *ἀσώματοι* nennt, so müßte uns schon seine Vorstellung von der Natur Gottes dahin führen, diesen Ausdruck nur als Gegensatz gegen den grob sinnlich materiellen Leib des Menschen zu nehmen. Dies wird bestätigt durch die Stelle h. VIII, 15., in welcher den Engeln eine bestimmte Gestalt und zwar eine weit größere als die menschliche zugeschrieben wird.

Weil die Engel Lichtnaturen sind, so können sie von den Menschen nicht gesehen werden und müssen daher, wenn sie denselben erscheinen wollen, einen menschlichen Körper annehmen, h. XVII, 16. [3]). Dies ist ihnen deshalb möglich, weil sie sich

---

2) Diese Vorstellung liegt offenbar in der Stelle h. III, 33. ausgesprochen: *αὐτὸς μόνος δήμους ἀγγέλων καὶ πνευμάτων βουλῆς νεύματι δημιουργήσας ἔπλησε τοὺς οὐρανούς.*

3) ..... *κἂν ἀγγέλων τις ἀνθρώπῳ ὀφθῆναι πεμφθῇ, τρέπεται εἰς σάρκα, ἵνα ὑπὸ σαρκὸς ὀφθῆναι δυνηθῇ.*

als Wesen göttlicher Natur leicht in Alles verwandeln können, h. VIII, 12. Sie erfreuen sich der höchsten Seligkeit im Anschauen Gottes, wenn sie gleich Gott nicht in derselben Weise schauen wie der Sohn, h. XVII, 16. [4]). Sie sind dazu da, Gottes Befehle auszurichten, h. VIII, 18. XVII, 16. [5]). An Allem, was auf der Erde vorgeht, nehmen sie Theil, so freuen sie sich z. B. über den Tag der Taufe, h. XIV, 8. Es existiren unter ihnen verschiedene Rangordnungen, die auch räumlich getrennt sind, und zwar so, daß, einer je höhern Stufe sie angehören, sie desto mehr von der Erde entfernt sind, h. VIII, 12. Die Kenntniß ihrer Namen ist von großer Bedeutung, h. III, 36. —

Aber wie unser Verfasser den Engeln als sittlichen Wesen Freiheit beilegt, gibt er nicht allein die Möglichkeit des Abfalls von Gott, sondern auch die theilweise Wirklichkeit desselben unbedenklich zu und folgt hierin der in den ersten Jahrhunderten so weit verbreiteten Meinung von der Vermischung der Engel mit den menschlichen Weibern, nur daß seine Darstellung noch manches Besondere hat[6]). Während nämlich die meisten Kirchenlehrer[7]) der Ansicht sind, daß die Engel, durch die Schönheit der Weiber angelockt, vom Himmel herniedergestiegen seien, und

4) Wenn es dort einmal heißt, daß die Gerechten bei der Auferstehung den Engeln gleich sein und Gott schauen werden, und kurz vorher, daß nur der Sohn den Vater schaue, so kann die Vorstellung der Clementinen keine andere als die oben bezeichnete sein.

5) Nach h. VIII, 18. wird den Dämonen ein Gesetz gegeben ὑπὸ θεοῦ δι᾽ ἀγγέλου, und h. XVII, 16. heißt es: κἂν ἀγγέλων τις — — — — πεμφθῇ.

6) Vergl. Keil in seinem Programm de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicas sententias theologiae liberandis commentatio V., Lipsiae 1797. p. 3 seqq., abgedruckt in Keil's opusculis academicis edid. Goldhorn, Lipsiae 1821. p. 566 seqq., auch Strauß Dogmatik, Theil II. S. 8.

7) Am nächsten kommt der Vorstellung der Clementinen Commodian, der ebenfalls als Grund des Herniedersteigens auf die Erde nicht die Schönheit der Weiber ansieht. Nur findet Commodian den Grund hiervon in dem Befehl Gottes an die Engel, auf die Erde hinabzusteigen und den Zustand der Erde zu besichtigen, während die Clementinen das Herabsteigen der Engel als etwas freiwillig von ihnen Uebernommenes darstellen. Vergl. Keil a. a. O.

daß sie sich eben deshalb zum Himmel nicht wieder hätten erheben können, stellen die Clementinen die Sache so dar, als ob die Engel der niedrigsten Region, empört über den Undank der Menschen gegen Gott, denselben gebeten hätten, ihnen zu erlauben, menschliche Körper anzunehmen, damit sie durch ein reines Leben die Menschen beschämten und als strafwürdig darstellten. Als ihnen Gott ihr Verlangen gewährt, verwandelten sie sich, wird weiter berichtet, da sie als göttliche Wesen die Fähigkeit hatten, die verschiedensten Gestalten anzunehmen, zuerst in Edelsteine, Gold, Perlen u. s. w. und ließen sich von den Menschen wegnehmen, um ihre Habsucht aufzudecken. Darauf nahmen sie die Menschennatur an, um durch ein heiliges Leben die Strafwürdigkeit der Menschen ans Licht zu stellen. Da aber mit der Annahme eines menschlichen Körpers zugleich menschliche Begierden in ihnen erwachten, so fielen sie, von diesen besiegt, durch geschlechtliche Vermischung mit den Weibern und konnten sich deshalb nicht wieder zum Himmel erheben. Ihren Geliebten sich gefällig zu erweisen, zeigten sie ihnen das Innere der Erde, Metalle, Edelsteine u. s. w., unterrichteten sie in Magie, Astronomie, ferner in der Kunst, Gold und Silber und andere Metalle zu schmelzen, überhaupt in Allem, was zum Schmuck und Vergnügen des weiblichen Geschlechts gehört, h. VIII, 12—14.

Aus dieser Vermischung mit den Weibern sind die Giganten entstanden, viel größer als die andern Menschen, aber kleiner als die Engel. Diese haben in ihrer bestialischen Rohheit zuerst Thierfleisch und dann Menschenfleisch gegessen, denn es ist kein großer Schritt vom Genuß des Thierfleisches zu dem des Menschenfleisches. Die übrigen Menschen folgten ihrem Beispiel, und so mehrten sich die Sünden und Laster. Deshalb schickte Gott die Sündfluth, in der allein Noah mit seinen drei Söhnen und deren Gattinnen gerettet wurde, h. VIII, 15—17. Die Seelen der umgekommenen Giganten, viel größer als die Menschenseelen, erhielten nun als ein neues Geschlecht einen neuen Namen, den der Dämonen [8]), zugleich aber ein Gesetz,

---

8) Indessen heißen auch in den Clementinen die gefallenen Engel Dämonen, h. VIII, 14. am Ende. Wenn also einige Kirchenlehrer diesen Namen ausdrücklich auf die Seelen der aus der Vermischung der gefalle-

welches ihre Macht und Wirksamkeit auf die einschränkte, die sich mit freiem Willen ihnen hingeben würden, sei es durch Anbetung, durch dargebrachte Opfer, durch Blutvergießen, oder durch ähnliche Thaten (h. VIII, 18. 19., vergl. auch h. VII, 3. IX, 23.) [9]). Dagegen sollten sie über die Frommen nicht nur keine Gewalt haben, sondern denselben auch die schuldige Ehre erweisen und vor ihnen fliehn [10]), ja ihren Befehlen gehorsam sein und auf ihr Geheiß auch Andere, welcher sie sich bemächtigt haben würden, verlassen [11]). Der Grund, weshalb die Dämonen darnach trachteten, die Menschen in ihre Gewalt zu bringen, ist ihr Verlangen nach Befriedigung ihrer sinnlichen Lüste und Begierden, was ihnen als geistigen Wesen nur durch Vermittelung der Menschen möglich ist [12]). Da sie nun aber mit Gewalt nichts ausrichten können, so bedienen sie sich der ver-

---

nen Engel mit den Weibern entstandenen Giganten beschränken, Andere ihn dagegen auch auf die gefallenen Engel ausdehnen (vergl. Keil de doctor. eccl. etc. commentatio VI., Lipsiae 1798. p. 4 seqq.), so ist der Verfasser unserer Schrift den Letztern beizuzählen. — Mehrere Stellen aus den Kirchenvätern über die Dämonen und unter diesen auch die Stellen aus unserer Schrift sind zusammengestellt von Usteri in einem Anhang zu seinem paul. Lehrbegriff.

9) In der letzten Stelle sagt Petrus: *καὶ τοῦτο οὖν ὑμᾶς εἰδέναι βουλόμεθα, ὅτι ἐὰν μή τις ἑαυτὸν δαίμοσι δοῦλον ἐκδώῃ .... ὁ δαίμων τὴν κατ' αὐτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει.*

10) h. VIII, 19. wird von den Dämonen gesagt *διὸ τιμῶντες αὐτοὺς* (nämlich die Frommen) *πεφοβημένοι φεύγουσιν.* Vergl. Baur's Gnosis S. 346 ff.

11) h. X, 25. heißt es, die Frommen können den Dämonen wie ihren Sclaven befehlen, — — — — *δύνασθε δαίμοσιν ὡς δούλοις ἐπιτάξαι*, und h. IX, 19. wird gesagt, daß die wahren Gottesverehrer auch Andere von den Dämonen befreien können, — — — — *τὰ ἄλλων κακὰ πνεύματα καὶ δαιμόνια χαλεπὰ σὺν τοῖς δεινοῖς πάθεσιν ἀπελάσετε.* In diesem Sinne heißt es h. XI, 16., die Dämonen werden von den Frommen bestraft .... *ἀλλ' αὐτοὶ ὑφ' ἡμῶν κολάζονται.*

12) h. IX, 10. *Τοῦ δὲ τοὺς δαίμονας γλίχεσθαι εἰς τὰ τῶν ἀνθρώπων εἰσδύειν σώματα αἰτία αὕτη. Πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι διὰ τὸ πνεύματα ὄντες δεῖσθαι ὀργάνων τῶν πρὸς τὴν χρῆσιν ἐπιτηδείων, εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσίασι σώματα, ἵνα ὥσπερ ὑπουργούντων ὀργάνων τυχόντες, ὧν θέλουσιν, ἐπιτυχεῖν δυνατοὶ ὦσιν.*

schiedensten Mittel. Niemals offenbaren sie sich in ihrem wahren Wesen, sonst würden sich Alle vor ihnen hüten, und sie ihre Absicht nicht erreichen, h. IX, 13. Sie benutzen vielmehr die Leidenschaften der Menschen, den Zorn, die sinnliche Begierde u. s. w. und bemächtigen sich so unvermerkt derselben; andere täuschen sie, indem sie die verschiedensten Gestalten annehmen; sie erscheinen ihnen im Schlaf, erschrecken sie, geben Orakel, verlangen Opfer, ja erscheinen ihnen in Gestalt ihrer Götzenbilder; kurz auf alle mögliche Weise suchen sie die Menschen in ihre Gewalt zu bringen, h. IX, 13. 14. 15.

Die Meinung unsers Verfassers, daß das Heidenthum in seinem innersten Grunde ein Dämonencultus sei, haben wir schon §. 1. besprochen.

---

§. 6.

Lehre von der Vorsehung. Theodicee.

Wir kommen zur Lehre der Clementinen über die göttliche Vorsehung.

Wie Gott Alles geschaffen hat, so erhält und regiert er auch Alles. Und zwar so, daß er über die gegenwärtige Welt dem Teufel, über die zukünftige Christo die Herrschaft übertragen hat (vergl. §. 1. und §. 5.). Die Regierung der Welt geschieht nach ewigen, von Gott geordneten Gesetzen, h. VII, 6., denen keiner von beiden entgegenhandeln kann, daher beide nur den Willen Gottes vollstrecken.

Die Lehre von der Vorsehung hatte der Verfasser besonders gegen den Casualismus und Fatalismus zu vertheidigen, h. IV, 12. 13. VI, 19. XI, 34. XIV, 3. 4. 5. XV, 4 seqq. Wie er beide bestreitet, haben wir schon oben (§. 1. im Anfang) gesehn.

Es war besonders das praktische Interesse, welches den Verfasser so oft und nachdrücklich die Vorsehung hervorheben ließ. «Wer überzeugt ist, daß Gottes Vorsehung die Welt regiert, der erträgt jedes widrige Schicksal leicht und freudig», sagt Petrus zu Clemens h. II, 36. Deshalb ist es dem Verfasser so wichtig, hervorzuheben, daß die Vorsehung sich auch auf die

geringsten Dinge, h. XII, 31. [1]), und auf alle Menschen erstrecke, h. XI, 12. [2]). Auch die Leiden werden von Gottes Vorsehung verhängt, um die Menschen zur Besserung zu führen, h. VII, 2. — Dies führt uns auf die Theodicee unsers Verfassers, deren Grundzüge folgende sind:

Das Uebel ist da in Folge der Sünde [3]), und ist einerseits nothwendig, weil Gottes Gerechtigkeit verlangt, daß das Böse bestraft wird, h. II, 13., anderseits aber heilbringend, da es sowohl dazu dienen kann, die Menschen zur Besserung zu führen, h. VII, 2., als auch diejenigen, welche sich bessern, von den ewigen Strafen befreit. Denn, da die Gerechtigkeit Gottes die Bestrafung des Bösen verlangt, so würden auch diejenigen, welche sich von ihrem sündhaften Leben zu Gott bekehren, die ewigen Strafen erleiden müssen, wenn sie nicht durch zeitliche Leiden die begangenen Sünden abbüßen könnten [4]). In diesem Sinne heißt es h. VIII, 11., daß nach dem Eintreten der Sünde

---

1) *ἄνευ γὰρ τῆς τοῦ θεοῦ βουλῆς οὐδὲ στρουθὸς ἐν παγίδι ἐμπεσεῖν ἔχει. Οὕτω δικαίων καὶ αἱ τρίχες τῷ θεῷ ἐναρίθμιοί εἰσιν.*

2) *ἄλλοι δὲ λέγουσιν, οὐ πεφρόντικεν ἡμῶν ὁ θεός. Καὶ τοῦτο ψεῦδός ἐστιν, εἰ γὰρ ὄντως οὐκ ἐφρόντιζεν, οὐκ ἂν οὐδὲ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνέτελλεν ἐπὶ ἀγαθοὺς καὶ πονηρούς, οὔτε τὸν ὑετὸν αὐτοῦ ἔφερεν ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.*

3) h. VIII, 11. Es heißt dort, daß die Menschen, welche noch gar keine Uebel kannten, in Folge des immerwährenden Glücks undankbar gegen Gott geworden seien. Darauf wird fortgefahren: «Aber bald nach der Gott bewiesenen Verachtung *δικαιά τις αὐτοῖς ἀπήντησε τιμωρία, τὰ μὲν γὰρ ἀγαθὰ ὡς βλάψαντα ἀπωθοῦσα, τὰ δὲ κακὰ ὡς ὠφελήσαντα ἀντεισφέρουσα*». — Ueber das Verhältniß Gottes zum moralischen Bösen haben wir schon oben §. 4. gesprochen.

4) Vergl. h. II, 13. III, 6. VIII, 11. XI, 16. XII, 11. 33. Wir wollen nur ein paar Stellen hervorheben, h. III, 6. *Εἰ δέ τις αὐτὸν* (scil. *θεόν*) *ἀρνήσηται, ἢ ἑτέρως πως λόγῳ εἰς αὐτὸν ἀσεβήσῃ, ἔπειτα μετανοήσῃ, κολασθήσεται μὲν ἐφ᾽ ὧν εἰς αὐτὸν ἥμαρτε, σωθήσεται δὲ, ὅτι ἐπιστρέψας ἠγάπησεν.* Daß dies *κολασθήσεται* auf die hier erlittenen Leiden geht, zeigt unter andern die Stelle XI, 16. *Ὡς γὰρ τοῖς κακοῖς ἡ ἐνταῦθα τροφὴ εἰς ζημίαν αἰωνίων ἀγαθῶν γίνεται, οὕτως αἱ τιμωρίαι τοῖς παραπίπτουσιν Ἰουδαίοις πέμπονται εἰς ἔκπραξιν, ἵνα ἐνταῦθα ἀπολαύοντες τὸ παράπτωμα τῆς ἐκεῖ ἀπαλλαγῶσιν αἰωνίας κολάσεως.* Vergl. h. XII, 11. *οἱ γὰρ ἐν θεοσεβείᾳ πάσχοντες τὰ θλιβερὰ εἰς ἔκπραξιν παραπτωμάτων πάσχουσιν.* —

das Glück als etwas Schädliches verdrängt, dagegen das Unglück und die Leiden als etwas Heilsames eingeführt worden seien.

---

§. 7.
Natur des Menschen.

Die ganze Welt ist des Menschen wegen von Gott geschaffen. «Wenn man das Weltall genauer betrachtet», wird h. III, 36. gesagt, «so wird man finden, daß Gott um des Menschen willen Alles geschaffen. Denn es regnet, damit Früchte wachsen dem Menschen zur Nahrung, damit die Thiere leben können, um dem Menschen zu dienen. Um die Luft in vier Jahreszeiten zu theilen, auf daß eine jede Zeit das ihrige dem Menschen gewähre, leuchtet die Sonne. — Der Mensch herrscht über die ganze Schöpfung, er bebaut die Erde, beschifft das Meer, fängt Fische, Vögel und wilde Thiere, beobachtet den Lauf der Gestirne, durchforscht das Innere der Erde» u. s. w. Vergl. auch h. XI, 23. X, 3. u. a.[1]).

Diese Herrschaft kommt dem Menschen zu, nicht etwa, weil seine Substanz eine vorzügliche und über alles Andere erhabene wäre. Vielmehr ist rücksichtlich der Substanz Alles vorzüglicher als das Fleisch des Menschen. Dennoch dient Alles dem Menschen gern, weil er die Gestalt Gottes hat, h. XVI, 19. Denn, wie die Ehrenbezeugungen, welche einer Bildsäule des Kaisers erwiesen werden, nicht dem Stoff gelten, aus dem sie besteht, sondern dem Kaiser selbst, dessen Gestalt jene Säule hat, so dient die ganze Welt dem aus Erde entstandenen Menschen mit Freuden, weil sie dadurch Gott selbst ehrt, h. XVI, 19. XVII, 7.

So sehen wir, wie es dem Verfasser wichtig war, dem Menschen die *μορφὴ θεοῦ* beizulegen. Diese *μορφὴ θεοῦ* wird ausdrücklich auf den Körper bezogen. «Der Körper des Menschen trägt die Gestalt Gottes», heißt es h. III, 7.[2]), und

---

1) In der Stelle h. X, 3. heißt es: *ὁ ἄνθρωπος — — — ὄρχειν τε καὶ κυριεύειν κατεστάθη.* c. 6. *θαρσήσαντες οὖν πρόσιτε τῷ θεῷ, οἱ τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τῷ πάντων ἄρχειν καὶ κυριεύειν γεγενημένοι.*

2) *οὗ* (scil. *θεοῦ*) *τὴν μορφὴν τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα.*

geringsten Dinge, h. XII, 31.[1]), und auf alle Menschen erstrecke, h. XI, 12.[2]). Auch die Leiden werden von Gottes Vorsehung verhängt, um die Menschen zur Besserung zu führen, h. VII, 2. — Dies führt uns auf die Theodicee unsers Verfassers, deren Grundzüge folgende sind:

Das Uebel ist da in Folge der Sünde[3]), und ist einerseits nothwendig, weil Gottes Gerechtigkeit verlangt, daß das Böse bestraft wird, h. II, 13., anderseits aber heilbringend, da es sowohl dazu dienen kann, die Menschen zur Besserung zu führen, h. VII, 2., als auch diejenigen, welche sich bessern, von den ewigen Strafen befreit. Denn, da die Gerechtigkeit Gottes die Bestrafung des Bösen verlangt, so würden auch diejenigen, welche sich von ihrem sündhaften Leben zu Gott bekehren, die ewigen Strafen erleiden müssen, wenn sie nicht durch zeitliche Leiden die begangenen Sünden abbüßen könnten[4]). In diesem Sinne heißt es h. VIII, 11., daß nach dem Eintreten der Sünde

---

1) *ἄνευ γὰρ τῆς τοῦ θεοῦ βουλῆς οὐδὲ στρουθὸς ἐν παγίδι ἐμπεσεῖν ἔχει. Οὕτω δικαίων καὶ αἱ τρίχες τῷ θεῷ ἐναρίθμιοί εἰσιν.*

2) *ἄλλοι δὲ λέγουσιν, οὐ πεφρόντικεν ἡμῶν ὁ θεός. Καὶ τοῦτο ψεῦδός ἐστιν, εἰ γὰρ ὄντως οὐκ ἐφρόντιζεν, οὐκ ἂν οὐδὲ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνέτελλεν ἐπὶ ἀγαθοὺς καὶ πονηρούς, οὔτε τὸν ὑετὸν αὐτοῦ ἔφερεν ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.*

3) h. VIII, 11. Es heißt dort, daß die Menschen, welche noch gar keine Uebel kannten, in Folge des immerwährenden Glücks undankbar gegen Gott geworden seien. Darauf wird fortgefahren: «Aber bald nach der Gott bewiesenen Verachtung *δικαιά τις αὐτοῖς ἀπήντησε τιμωρία, τὰ μὲν γὰρ ἀγαθὰ ὡς βλάψαντα ἀπωθοῦσα, τὰ δὲ κακὰ ὡς ὠφελήσαντα ἀντεισφέρουσα*». — Ueber das Verhältniß Gottes zum moralischen Bösen haben wir schon oben §. 4. gesprochen.

4) Vergl. h. II, 13. III, 6. VIII, 11. XI, 16. XII, 11. 33. Wir wollen nur ein paar Stellen hervorheben, h. III, 6. *Εἰ δέ τις αὐτὸν* (scil. *θεόν*) *ἀρνήσηται, ἢ ἑτέρως πως λόγῳ εἰς αὐτὸν ἀσεβήσῃ, ἔπειτα μετανοήσῃ, κολασθήσεται μὲν ἐφ᾽ ὧν εἰς αὐτὸν ἥμαρτε, σωθήσεται δὲ, ὅτι ἐπιστρέψας ἠγάπησεν.* Daß dies *κολασθήσεται* auf die hier erlittenen Leiden geht, zeigt unter andern die Stelle XI, 16. *Ὡς γὰρ τοῖς κακοῖς ἡ ἐνταῦθα τροφὴ εἰς ζημίαν αἰωνίων ἀγαθῶν γίνεται, οὕτως αἱ τιμωρίαι τοῖς παραπίπτουσιν Ἰουδαίοις πέμπονται εἰς ἔκπραξιν, ἵνα ἐνταῦθα ἀπολαύοντες τὸ παράπτωμα τῆς ἐκεῖ ἀπαλλαγῶσιν αἰωνίας κολάσεως.* Vergl. h. XII, 11. *οἱ γὰρ ἐν θεοσεβείᾳ πάσχοντες τὰ θλιβερὰ εἰς ἔκπραξιν παραπτωμάτων πάσχουσιν.* —

das **Glück** als etwas **Schädliches** verdrängt, dagegen das **Unglück** und die **Leiden** als etwas **Heilsames** eingeführt worden seien.

---

§. 7.

Natur des Menschen.

Die ganze Welt ist des Menschen wegen von Gott geschaffen. «Wenn man das Weltall genauer betrachtet», wird **h. III, 36.** gesagt, «so wird man finden, daß Gott um des Menschen willen Alles geschaffen. Denn es regnet, damit Früchte wachsen dem Menschen zur Nahrung, damit die Thiere leben können, um dem Menschen zu dienen. Um die Luft in vier Jahreszeiten zu theilen, auf daß eine jede Zeit das ihrige dem Menschen gewähre, leuchtet die Sonne. — Der Mensch herrscht über die ganze Schöpfung, er bebaut die Erde, beschifft das Meer, fängt Fische, Vögel und wilde Thiere, beobachtet den Lauf der Gestirne, durchforscht das Innere der Erde» u. s. w. Vergl. auch **h. XI, 23. X, 3.** u. a. [1]).

Diese Herrschaft kommt dem Menschen zu, nicht etwa, weil seine Substanz eine vorzügliche und über alles Andere erhabene wäre. Vielmehr ist rücksichtlich der Substanz Alles vorzüglicher als das Fleisch des Menschen. Dennoch dient Alles dem Menschen gern, weil er die Gestalt Gottes hat, **h. XVI, 19.** Denn, wie die Ehrenbezeugungen, welche einer Bildsäule des Kaisers erwiesen werden, nicht dem Stoff gelten, aus dem sie besteht, sondern dem Kaiser selbst, dessen Gestalt jene Säule hat, so dient die ganze Welt dem aus Erde entstandenen Menschen mit Freuden, weil sie dadurch Gott selbst ehrt, **h. XVI, 19. XVII, 7.**

So sehen wir, wie es dem Verfasser wichtig war, dem Menschen die *μορφὴ θεοῦ* beizulegen. Diese *μορφὴ θεοῦ* wird ausdrücklich auf den Körper bezogen. «Der Körper des Menschen trägt die Gestalt Gottes», heißt es **h. III, 7.** [2]), und

---

1) In der Stelle h. X, 3. heißt es: *ὁ ἄνθρωπος — — — ὄρχειν τε καὶ κυριεύειν κατεστάθη.* c. 6. *θαρσήσαντες οὖν πρόσιτε τῷ θεῷ, οἵ τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τῷ πάντων ἄρχειν καὶ κυριεύειν γεγεννημένοι.*

2) *οὗ* (scil. *θεοῦ*) *τὴν μορφὴν τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα.*

die Frage des Simon an Petrus, ob er glaube, ὅτι ἡ ἀνθρώπου μορφὴ πρὸς τὴν ἐκείνου (scil. θεοῦ) μορφὴν διατετύπωται, bejaht Letzterer, ἀληθῶς, ὦ Σίμων, οὕτως ἔχειν πεπληροφόρημαι, h. XVI, 19. Zu bemerken ist, daß diese Ansicht bei unserm Verfasser mit seinem Anthropomorphismus eng zusammenhing. Wir haben ja schon oben (§. 2.) darauf aufmerksam gemacht, wie er Gott einen menschlichen Körper und alle menschlichen Glieder zuschreibt.

Außerdem sprechen die Clementinen noch von einem εἰκὼν θεοῦ, welches der Mensch besitzt. In welchem Sinne, ist jetzt zu untersuchen.

Es ist bekannt, daß die alte Kirche, zwischen εἰκὼν und ὁμοίωσις unterscheidend, das Erstere bald auf den Körper, bald auf den ganzen Menschen und zwar auf seine vernünftige, sittliche Anlage im Gegensatz zum Entwickeltsein derselben — zu der ὁμοίωσις — bezog [3]). Die Clementinen schließen sich der erstern Auffassung an und setzen demnach das εἰκὼν θεοῦ darin, daß der menschliche Körper die μορφὴ θεοῦ hat, so daß sie in völlig gleicher Bedeutung bald behaupten, der Mensch habe die μορφὴ, bald das εἰκὼν θεοῦ. So bezeichnet denn εἰκὼν θεοῦ in den Clementinen das Bild Gottes, welches der menschliche Körper [4])

---

3) Vergl. Münschers Dogmengeschichte, Theil II. S. 118 ff.

4) So heißt es h. XI, 4. erst im Allgemeinen: εἰκὼν γὰρ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, gleich darauf wird aber näher angegeben: εἰκόνα θεοῦ τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα. Damit ist zu vergleichen die Stelle h. X, 6. Hier fordert Petrus auf nach Aehnlichkeit mit Gott zu streben mit den Worten: Οἵτινες ἔχετε αὐτοῦ (scil. θεοῦ) ἐν τῷ μὲν σώματι τὴν εἰκόνα, ὁμοίως τε ἔχετε (imperat.) ἐν τῷ νῷ τῆς γνώμης τὴν ὁμοιότητα.

Nur in einer einzigen Stelle bezieht der Verfasser das εἰκὼν auf die Seele, h. XVI, 10. ἀλλὰ καὶ ἡ ἔνδοθεν ἡμῶν ψυχὴ τὴν αὐτοῦ (scil. θεοῦ) εἰκόνα ἠμφίεσται. Wenn es nach diesen Worten gleich den Anschein haben könnte, als ob der Verfasser hier unter εἰκὼν das verstand, was die Alexandriner, nämlich die vernünftige, sittliche Anlage des Menschen, so ist dem doch das gleich darauf Folgende entschieden entgegen. Es wird nämlich weiterhin gesagt, daß dieses εἰκὼν die Bösen verlasse und diese ebendeshalb nicht ewig leben könnten (über diese Vorstellung von der endlichen Vernichtung der Gottlosen vergl. Anm. 9. u. 10.). Der Verfasser versteht hier also unter εἰκὼν das, was er sonst mit dem Ausdruck ὁμοίωσις bezeichnet, die Gleichheit des Geistes mit Gott, die durch

als ein unveräußerbares [5]) Eigenthum an sich trägt.

---

die Sünde verloren geht, und deren Verlust eine endliche Vernichtung der Seele zur Folge hat. — Ueber die ὁμοίωσις vergl. die sogleich folgende ausführlichere Entwicklung. — Sonach ist die Behauptung Baur's (Gnosis S. 331.), daß das εἰκὼν θεοῦ in den Clementinen auf den Körper bezogen werde, im Allgemeinen richtig und bedarf nur einer Einschränkung in Rücksicht auf die angeführte Stelle.

5) Es ist nicht richtig, wenn Piper in seiner Abhandlung über Melito von Sardes (Studien und Kritiken, 1838. S. 74.) als Lehre der Clementinen angibt, daß das Bild Gottes durch die Sünde entweiche. Dieser Ansicht steht ausdrücklich die Stelle h. XI, 4. entgegen. Dort sagt Petrus zu dem ihn umgebenden Volk: «Ihr seid das Bild des unsichtbaren Gottes», und gleich darauf ganz allgemein «der Mensch ist das Bild Gottes, aber die Aehnlichkeit mit Gott haben nicht Alle, sondern nur die, welche reines Herzens sind». Offenbar geht aus diesem Gegensatz hervor, daß nach den Clementinen Alle, auch die Sünder, das Bild Gottes an sich tragen. Ganz dieselbe Darstellung findet sich auch in den Recognitionen, lib. V. c. 23. In omni homine est imago Dei, non in omnibus vero similitudo, sed ubi benignior anima est et mens. — Dennoch wäre es möglich, daß unser Verfasser sich in dieser Lehre nicht gleich geblieben wäre, und an manchen Stellen behauptete, daß das εἰκὼν θεοῦ durch die Sünde entweiche. Allein dem ist nicht so, und die Stelle, worauf Piper sich beruft, fern davon, seine Ansicht zu begünstigen, beweiset ganz entschieden das Gegentheil. Es ist dies die schon besprochene Stelle h. XVI, 19. Simon richtet hier an Petrus die Frage, ob er glaube, daß der menschliche Körper die μορφὴ θεοῦ habe, und wendet ihm ein, es könne dies nicht wohl sein, da der Körper durch den Tod aufgelöset werde. Petrus erwiedert: «Allerdings hat der Körper die μορφὴ θεοῦ, wenn nun aber der Mensch zu sündigen anfängt, so entweicht aus ihm ἡ ἐν αὐτῷ εἰδέα». Piper faßt εἰδέα in gleicher Bedeutung mit μορφὴ und übersetzt «so flieht von ihm die Gestalt Gottes». Allein gegen diese Deutung spricht ganz entschieden das Folgende, was voraussetzt, daß auch der Körper des sündigen Menschen die μορφὴ θεοῦ behält. Es heißt nämlich weiter: «So wird der Körper im Tode aufgelöset, damit der ungerechte Körper nicht die Gestalt des gerechten Gottes behalte (ὅπως μὴ δικαίου θεοῦ μορφὴν ἄδικον ἔχῃ σῶμα). Offenbar setzen diese Worte voraus, daß auch der sündige Mensch die μορφὴ θεοῦ hat, denn wenn nach unserm Verfasser beim Sündigen diese μορφὴ vom Menschen entwiche, so wäre ja, was der Verfasser als Grund des Todes angibt, ὅπως μὴ δικαίου θεοῦ μορφὴν ἄδικον ἔχῃ σῶμα, kein Grund, da dann der sündige Leib die μορφὴ nicht mehr hätte. Es erhellt sonach aus dieser Stelle unwidersprechlich, daß nach den Clementinen auch der Sünder die μορφὴ oder das εἰκὼν θεοῦ hat,

Von εἰκών unterscheiden sie ὁμοίωσις oder ὁμοιότης mit Gott so, daß, während jenes die Aehnlichkeit der menschlichen Gestalt mit der Gestalt Gottes bezeichnet, dieses die Gleichheit des Geistes mit ihm ausdrückt. Darin liegt einmal, daß ὁμοίωσις nur dem Geist zukommt, während εἰκών nur auf den Körper geht. So behauptet der Verfasser an mehreren Stellen, der Mensch sei κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ geschaffen, und bezieht das Erstere auf den Körper, das Letztere auf den Geist, h. X, 6. XI, 4. Sodann liegt in dem angegebenen Unterschiede ferner, daß, während die μορφή oder das εἰκών auch im Zustand der Sünde bleibt, die ὁμοίωσις durch die Sünde verloren gehen muß. «Nur die reines Herzens sind, haben diese ὁμοιότης», wird h. X, 6. gesagt, und in dem folgenden Capitel heißt es ganz allgemein, daß der Mensch das εἰκὼν θεοῦ habe, wenn er gleich die ὁμοιότης verloren habe. Diese ὁμοιότης besteht in der πνοὴ τοῦ θεοῦ, mit welcher die ψυχή des Menschen bekleidet ist, h. XVI, 16.[6]) (vergl. auch h. XIII, 19.), oder in dem ἔνδυμα θείου πνεύματος, h. VIII, 23. Und wenn diese πνοὴ τοῦ θεοῦ, h. III, 20., ausschließlich den wahren Propheten Adam, Enoch u. s. w. — — Christus beigelegt wird, so zeigt die Vergleichung mit den Stellen, wo allen Menschen ursprünglich die πνοὴ τοῦ θεοῦ zugeschrieben wird, daß der Verfasser ungeachtet seiner Behauptung, daß in Christo die σοφία erschienen sei, doch nur einen graduellen Unterschied zwischen demselben und allen übrigen Menschen annahm. Dies hängt genau mit seiner eigenthümlichen Ansicht, nach welcher in Adam, Enoch u. s. w. (vergl. §. 12.) derselbe göttliche Geist, wie in Jesu erschien, eng zusammen. Ist in Adam derselbe göttliche Geist wie in Jesu erschienen, so

---

daß aber, damit der sündige Leib nicht immer diese μορφή behalte, der Tod eintritt. Wenn es demnach in unserer Stelle heißt, daß, sobald der Mensch sündige, ἡ ἐν αὐτῷ εἰδέα entfliehe, so muß dieser Ausdruck auf etwas Anderes als auf die μορφή gehen. Und zwar kann nach der Lehre unsers Verfassers damit nur die ὁμοίωσις des Menschen mit Gott gemeint sein. — Wenn nach h. XVI, 10. das εἰκών beim Sündigen entweicht, so haben wir in der vorigen Anmerkung schon gezeigt, daß dort εἰκών mit ὁμοίωσις verwechselt ist.

6) Τὰ ἀνθρώπων σώματα ψυχὰς ἔχει ἀθανάτους, τὴν τοῦ θεοῦ πνοὴν ἠμφιεσμένας, καὶ .... τῆς μὲν αὐτῆς οὐσίας εἰσίν.

kann auch zwischen dem Letztern und den Menschen, die vermöge ihrer Abstammung von Adam und Eva an der Natur beider Theil haben [7]), nur ein gradueller Unterschied bestehn, nur der Unterschied, daß in Jesu der göttliche Geist in voller Reinheit und Ungetrübtheit wohnte, während er in den Menschen durch die Verbindung mit der animalischen Seele getrübt erscheint. Wie nämlich vermöge der Abstammung von Adam in jedem Menschen der göttliche Geist wohnt, so ist vermöge der Abstammung von Eva (vergl. §. 9.) auch in einem jeden ein anderes Princip vorhanden, das weibliche, das sinnliche und schwache, dem Irrthum und der Sünde unterworfene [8]), die animalische Seele, welche der Weltseele (ἡ καθόλου καὶ γεώδης ψυχή) verwandt ist, h. IX, 12. Gibt sich der Mensch der Sünde hin, dann entweicht die πνοὴ τοῦ θεοῦ oder die ὁμοίωσις mit Gott aus dem Menschen. Vergl. die vorhin angeführten Stellen, h. X, 6. 7.

Damit hängt es genau zusammen, wenn die Clementinen nur den Frommen Ewigkeit beilegen, denn die animalische Seele ist nach ihnen als der Weltseele verwandt an sich sterblich [9]), folglich können nur diejenigen, welche die πνοὴ τοῦ θεοῦ oder die ὁμοίωσις mit Gott besitzen, ewig leben. Da diese aber durch die Sünde verloren geht, so werden nur die Frommen nie aufhören zu sein, dagegen die Bösen zwar eine Zeit lang in jenem Leben fortbestehn, um gerechte Bestrafung zu erhalten, dann aber vernichtet werden [10]). Deshalb hebt Petrus in den

7) So ist auch deutlich, wie der Verfasser den menschlichen Geist als τῆς μὲν αὐτῆς οὐσίας mit Gott bezeichnen kann (vergl. die Anm. 6. angeführte Stelle).

8) h. III, 27. vergl. §. 9.

9) h. III, 20. heißt es ausdrücklich, daß die ψυχή, an sich sterblich, nur durch die πνοὴ θεοῦ, in welcher nach dem vorher Entwickelten die ὁμοίωσις mit Gott besteht, unsterblich sein könne. Die πνοὴ θεοῦ wird hier nämlich genannt ψυχῆς ἄῤῥητος περιβολή, ὅπως ἀθάνατος εἶναι δυνηθῇ. Dasselbe erhellt aus h. XVI, 10., wo gesagt wird, daß die ψυχή des Menschen, damit sie ewig sein könne, mit dem εἰκὼν θεοῦ bekleidet sei, und daß, wenn dieses den Menschen verlasse, er nicht ewig leben könne. Daß hier εἰκὼν mit ὁμοίωσις identisch gebraucht ist, haben wir oben (Anmerk. 4.) gesehn.

10) h. III, 6. οἱ δὲ μὴ μετανοήσαντες διὰ τῆς τοῦ πυρὸς κολάσεως καὶ τὸ τέλος ἕξουσιν........ Εἶναι γὰρ εἰς ἀεὶ οὐκ ἔτι δύ-

Clementinen so oft hervor, daß die Menschen zur Unsterblichkeit gelangen könnten, h. III, 37., wenn sie Liebe zu Gott (h. III, 8.) und zu ihren Mitbrüdern hätten, h. XII, 33. [11]).

Daß aber der Verfasser in dieser Lehre sich nichts weniger als constant bleibt, darf uns gewiß um so weniger auffallen, da er öfter unverholen ausspricht, daß es Pflicht sei, die Wahrheit solchen vorzuenthalten, die nicht fähig wären dieselbe zu fassen, und die Rücksicht auf diese oft die Unwahrheit zu reden gebiete (vergl. §. 17.). So kann uns gewiß der Umstand, daß nicht allein oft von ewigen Strafen bei unserm Verfasser die Rede ist [12]), sondern auch zuweilen ganz bestimmt behauptet wird, auch die Seelen der Gottlosen seien ewig [13]), nicht bewegen, dies für die wirkliche Ueberzeugung unsers Verfassers zu halten, vielmehr müssen wir hierin eine Anwendung seines eben angegebenen Grundsatzes erkennen. Demnach können wir ebensowenig mit Baumgarten-Crusius [14]) behaupten, daß die Unsterblichkeitslehre als eigenthümlichst-christliche Lehre in den Clementinen erscheine, als wir mit Credner [15]) überhaupt die Lehre von der Unsterblichkeit der Bösen als die Ueberzeugung unsers Verfassers ausgeben dürfen.

Nach dem oben Entwickelten sind die Clementinen einer gewissen Trichotomie zugethan, doch so, daß sie nicht in allen Menschen, sondern nur in den Frommen drei Theile anerkennen, den Körper, die animalische Seele und die *πνοὴ τοῦ θεοῦ* oder das *πνεῦμα*, in den Bösen dagegen nur die beiden erstern [16]).

νανται οἱ εἰς τὸν ἀεὶ καὶ μόνον ἀσεβήσαντες θεόν. Ferner wird c. 59. gesagt, daß die Bösen nach der Strafe vergehn werden (*μετὰ κόλασιν ἀπόλλυνται*). Vergl. auch h. VII, 7. XVI, 10.

11) Der Verfasser nennt h. III, 8. die Liebe zu Gott *ἀθανατοποιός*, wie er h. XII, 33. von der Liebe zu den Menschen sagt, daß sie die Ursache der Unsterblichkeit sei, *ἀθανασίας γὰρ αἰτία οὖσα ἡ φιλανθρωπία.*

12) Vergl. h. III, 6. IX, 9. X, 15. XIII, 10. 17. 19. XV, 1. 9. 11. XVI, 2.

13) h. XI, 11. *ἀθάνατος γὰρ ἡ ψυχὴ καὶ τῶν ἀσεβῶν, οἷς ἄμεινον ἦν μὴ ἄφθαρτον αὐτὴν ἔχειν.* Vergl. auch h. II, 13.

14) In seinem trefflichen Lehrbuch der Dogmengeschichte, Abtheilung II. S. 1079.

15) In der Abhandlung über Essäer und Ebioniten S. 288.

16) Ebenso wie in den wahren Propheten den Körper und das

Der physische Tod war von Anfang an den Menschen bestimmt und nicht, wie es in der Genesis dargestellt wird, erst eine Folge der Sünde Adams, h. II, 15. III, 24. vergl. §. 8. Anm. 3.

---

§. 8.

Die ersten Menschen Adam und Eva.

Der erste Mensch Adam bildet mit der erst nach ihm geschaffenen Eva eine Syzygie, in der, abweichend von der Ordnung der Syzygien bei den Menschen (vergl. §. 3.), das bessere Glied — Adam — vorangeht und das schlechtere — Eva — nachfolgt, h. II, 16.

Adam ist unmittelbar von Gott geschaffen, er ist ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθείς, h. III, 17. 20., dagegen Eva aus ihm hervorgegangen ist, ähnlich wie die σοφία aus Gott hervorging, h. XVI, 12. [1]).

πνεῦμα θεῖον, nicht die schwache, dem Irrthum und der Sünde unterworfene, erst von Eva herstammende animalische Seele.

1) Gfrörer (Jahrhundert des Heils, I. 337.) meint, daß in den Clementinen der Urmensch als mannweibliches Wesen erscheine. Allein hiervon steht in der von ihm angezogenen Stelle auch nicht das Geringste da, denn sicher kann daraus, daß es vom ersten Menschen heißt: ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθεν καὶ τὸ θῆλυ, nicht gefolgert werden, daß der Verfasser sich den ersten Menschen als mannweibliches Wesen gedacht habe.

Was die Entstehung des ersten Menschen anlangt, so meint Baur (Gnosis S. 323.), daß derselbe der Lehre der Clementinen zufolge aus Gott emanirt sei. Soll dies auf den in Adam erschienenen Geist, die σοφία, gehn, so ist es allerdings richtig nach h. XVI, 12. Allein Baur behauptet dies ausdrücklich von dem Körper. Damit ist denn eine andere Behauptung verbunden (a. a. O. S. 331.), daß nach den Clementinen das Bild Gottes beim ersten Menschen darin bestanden, daß sein σῶμα eine Lichtgestalt gewesen. Allein sicher hat Baur Unrecht. Wenn er die Vorstellung einer Emanation in der oben schon angeführten Stelle h. III, 17. ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθείς ausgedrückt findet, so ist zu entgegnen, daß dies wohl in κυοφορεῖν liegen könnte, aber der Zusatz ὑπὸ χειρῶν θεοῦ dagegen ist, welcher bestimmt auf ein Schaffen hinweiset. — Der Sinn dieser Stelle kann daher nur der sein: «der erste Mensch ist unmittelbar durch Gott geschaffen im Gegensatz zu Eva, welche vom ersten Menschen προῆλθεν, und zu den übrigen Menschen» (so scheint Baur diese Stelle auch in seiner neuesten Schrift, die Entwicklung der Lehre

In Adam erschien die *σοφία* oder der göttliche Geist, der später in Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses und Jesus wieder erschien (das Genauere §. 12. und §. 13.) und diese zu den wahren oder männlichen Propheten machte.

So ist Adam der wahre Prophet, h. III, 21. VIII, 10., der die Prophetie nicht in einzelnen Momenten, sondern als etwas zu seinem Wesen Gehöriges besaß [2]), und bei dem vermöge des göttlichen Geistes, der in ihm wohnte, die Unmöglichkeit zu sündigen vorhanden war, h. III, 17. Die Unwahrheit der Erzählung des Sündenfalls, h. III, 21., beweiset der Verfasser aus dieser Unmöglichkeit zu sündigen. Wie man sich auch heraushelfen mag, so ist die Annahme, daß Adam gesündigt, eine durchaus unhaltbare und frevelhafte. Denn hat Adam gesündigt, so hat der göttliche Geist, der in ihm war, gesündigt, was unmöglich ist. Sagt man, dieser habe ihn nach der Sünde verlassen, so setzt man doch voraus, daß er ihn beim Sündigen gehabt. Noch schlimmer steht es aber mit der Ausflucht, er habe den göttlichen Geist nach dem Sündigen erhalten. Wo bliebe bei dieser Annahme Gottes Gerechtigkeit (h. III, 17.)?

Als wahrer Prophet hatte er *τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως πνεῦμα* (h. III, 42.) und wußte Alles voraus (h. III, 18.). Dies geht schon aus der Stelle 5 Mos. 32, 7. «frage Deinen Vater, und er wird es Dir sagen» hervor (h. III, 18.). Wußte er nicht die Zukunft voraus, wie konnte er seinen Söhnen Namen beilegen, welche ihren spätern Handlungen entsprachen, wie konnte er den Thieren Namen geben, die ihrer Natur gemäß waren (h. III, 21. 42.)? Auch schon deshalb kann die Geschichte vom Sündenfall nicht wahr sein, denn wie hätte Adam nöthig gehabt, um zur Erkenntniß des Bösen

---

von der Dreieinigkeit, S. 151. zu fassen). Gegen die andere Meinung, daß das *εἰκὼν θεοῦ* bei Adam darin bestanden, daß er eine Lichtgestalt gehabt, ist zu erinnern, daß sich einmal gar keine Spur hiervon bei unserm Verfasser findet, dann aber, daß in diesem Fall auch damals noch die Menschen Lichtgestalten gewesen sein müßten, da der Verfasser ausdrücklich das *εἰκὼν θεοῦ* als ein unveräußerbares Eigenthum des menschlichen Körpers bezeichnet (vergl. §. 7. Anm. 5.).

2) h. III, 26. «*ὁ προφητείαν ἔμφυτον ψυχῆς ἰδίαν ἔχων*». Ueber die Prophetie siehe das Genauere §. 11.

und Guten zu gelangen, vom Baum der Erkenntniß zu essen, da er Alles voraus wußte?

Da sonach Adam nicht nur nicht sündigte, sondern auch nicht sündigen konnte, so mußte er auch von allen Schmerzen, von allen Uebeln frei sein, da diese erst nach der Sünde eingedrungen sind, h. X, 4. Ebenso konnte es nicht seine Schuld sein, daß er starb, vielmehr ist der Tod Naturnothwendigkeit und von Anfang an den Menschen bestimmt, h. III, 24., vergl. h. II, 15. [3]).

Die *σύζυγος* Adams ist Eva, die viel niedriger steht. Wie die *σοφία* aus Gott emanirt ist, so ist sie aus Adam hervorgegangen (h. XVI, 12. *ἀπ' αὐτοῦ προῆλθεν*). Genauer anzugeben, wie sich der Verfasser den Act ihrer Entstehung gedacht, möchte nicht möglich sein.

Wie die Accidenz zur Substanz, der Mond zur Sonne, das Feuer zum Licht, verhält sich Eva zu Adam. Wie Adam das Princip der männlichen, so ist sie das Princip der weiblichen Prophetie (über die Bedeutung der weiblichen und männlichen Prophetie §. 11.), wenn Adam Herrscher des künftigen, männlichen Reichs [4]), ist sie die Herrscherin der gegenwärtigen, weiblichen Welt. Sie verkündiget, als das Princip der weiblichen Prophetie, irdischen Reichthum als ihre Gabe, sie ist die Urheberin der Vielgötterei, die Gebärerin zeitlicher Könige und die Erregerin der mit vielem Blutvergießen verbundenen Kriege. Diejenigen, welche bei ihr Wahrheit suchen, werden nie zu derselben gelangen, sondern ihr Leben mit dem Suchen hinbringen (h. III, 22 ff.). Vergl. §. 11.

---

3) h. III, 24. *ἀπ' ἀρχῆς γὰρ ἀνθρώποις τυφλοῖς θανάτου κεῖται πρόφασις.* Vergl. damit h. II, 15., wo gesagt wird, daß Gott Alles in Gegensätze zertheilt, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Leben und Tod. Wenn nun gleich h. XVI, 19. gesagt wird, daß der Tod erst in Folge der Sünde da sei, so leuchtet leicht ein, daß nur jene oben angegebene Ansicht, nach welcher der Tod von Anfang an eine Naturnothwendigkeit gewesen, mit dem System der Clementinen zusammenstimmt. Wie hätte auch der Verfasser, der so bestimmt den Grundsatz einer materiellen Accommodation ausspricht, sich in einer Lehre gleich bleiben können, die jedenfalls Anstoß erregen mußte!

4) In so fern nämlich in Adam die *σοφία* oder *τὸ ἅγιον πνεῦμα*, der Herrscher des zukünftigen Reichs, erschien. Vergl. §. 1.

§. 9.

Eintritt der Sünde in die Menschenwelt.

Die Untersuchung über den Ursprung der Sünde unter den Menschen zerfällt in eine zwiefache. Wir haben gesehen, wie nach den Clementinen Adam nicht sündigen konnte (non poterat peccare). Woher also die Möglichkeit der Sünde bei den übrigen Menschen? Die zweite Frage ist sodann nach der Wirklichkeit derselben, wann und wie die Möglichkeit der Sünde zuerst in die Wirklichkeit überging. Beide Fragen müssen auseinander gehalten werden, wenn man nicht mit Credner [1]) mehrere verschiedene Erklärungsweisen in den Clementinen finden will.

Woher die Möglichkeit der Sünde? Adam konnte nicht sündigen, da in ihm das θεῖον πνεῦμα oder die σοφία selbst erschienen war, mithin das θεῖον πνεῦμα selbst gesündigt hätte, was unmöglich ist. Die Möglichkeit ist aber bei den übrigen Menschen vorhanden vermöge ihrer Abstammung nicht allein von Adam, sondern auch von Eva. Die Menschen haben demnach sowohl an der Natur Adams wie Evas Theil. Wie Adam das Princip der Wahrheit, so ist Eva das Princip der Lüge (vergl. §. 7.), wer nun von beiden abstammt, der hat sowohl das Princip der Wahrheit als der Lüge, der Sünde und des Irrthums in sich, in dem ist die Möglichkeit sowohl des Guten als des Bösen vorhanden. Nur dies kann der Sinn sein, wenn es h. III, 27. heißt: ὁ δὲ ἐξ ἄρσενος καὶ θηλείας γεγονὼς ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀληθεύει [2]),

---

1) Credner in der öfter angeführten Abhandlung über Essäer und Ebioniten, S. 290—94.

2) Hoffmann, Kritik des Leben Jesu von Strauß S. 210., meint, es sei hier nicht von der Unreinheit der vom Weibe Gebornen die Rede, sondern die Stelle sei symbolisch zu verstehen von der Mischung der Lüge und Wahrheit, welche diejenigen in sich trügen, welche die wahren und falschen Propheten, die männlichen und weiblichen zugleich anerkennten. Allein zu einer symbolischen Erklärung würden wir uns doch nur dann entschließen können, wenn die wörtliche sich als unhaltbar nachweisen ließe. Das ist nach Hoffmanns Meinung wirklich der Fall. Indem er davon ausgeht, daß in den Clementinen nach h. III, 20. die naturgemäße Entstehung des Erlösers behauptet werde, mußte er für unsere Stelle, welche

und daneben nicht nur so oft dringend eingeschärft wird, daß der Mensch durchaus frei sei und ein Gott wohlgefälliges Le-

---

in wörtlicher Fassung dieser Annahme entgegenstehen würde, entweder eine andere Erklärung suchen, oder einen Zwiespalt der Clementinen in Betreff dieser Lehre annehmen. Da lag es denn nahe, unsere Stelle symbolisch zu verstehn. Allein wir werden §. 13. sehen, daß eben jene Stelle (h. III, 20.) entschieden die übernatürliche Entstehung des Erlösers enthält, und daß sonach aus dieser Stelle kein Argument gegen die wörtliche Erklärung der unsrigen hergenommen werden kann. Ist sonach kein Grund vorhanden, die wörtliche Erklärung unserer Stelle zu verwerfen, so läßt sich auch zeigen, daß grade diese im ganzen Zusammenhang des pseudoclementinischen Systems wohl begründet ist. Adam konnte nach unserm Verfasser nicht sündigen, da die Fülle des θεῖον πνεῦμα in ihm war. Woher die Möglichkeit der Sünde bei den Nachkommen Adams? Die Antwort ist, weil sie auch von Eva abstammten und somit theilweise auch an ihrer Natur Theil nahmen. Dieses, was so genau mit dem ganzen System unsers Verfassers zusammenhängt, ist aber nach der wörtlichen und einfachsten Erklärung in unserer Stelle enthalten. Wenn übrigens Andere, z. B. Schneckenburger, Evangelium der Aegypter S. 7., in unserer Stelle den Sinn finden, daß kein vom Weibe Geborner rein sein kann, so kann ich auch diese Erklärung nicht zu der meinigen machen. Dieser Annahme würde ausdrücklich die so oft in den Clementinen wiederholte Behauptung, daß der Mensch aus eigner Kraft ein Gott wohlgefälliges Leben führen könne, und ihre Ansicht, daß dies wirklich zuerst bei Adams Nachkommen der Fall gewesen, widerstreiten. Ich kann demnach nur den oben angegebenen Sinn in dieser Stelle finden, daß vermöge der Abstammung von Adam und Eva jeder Mensch an der Natur beider Theil hat, sowohl an dem göttlichen Geiste, der in Adam wohnte, als an dem psychischen, natürlichen, der Weltseele verwandten Geist der Eva, und daß demnach κατὰ δύναμιν die Wahrheit und Reinheit, wie die Sünde und Lüge in jedem Menschen vorhanden ist. Allein (vergl. §. 17.), da unser Verfasser nur die Thatsünde, nicht die Sünde als habituellen Zustand kennt, so fällt die Behauptung, in jedem Menschen sei die Sünde κατὰ δύναμιν vorhanden, im Sinn der Clementinen mit der oben angegebenen zusammen, nur die Möglichkeit der Sünde sei in jedem Menschen gegeben, und sonach steht die Behauptung, daß jeder Mensch ein sündloses Leben führen könne, mit unserer Stelle in keinem Widerspruch. Uebrigens ist noch zu bemerken, daß nicht allein nach der Erklärung von Schneckenburger, sondern auch nach unserer Erklärung die Clementinen eine übernatürliche Entstehung Christi gelehrt haben müssen. Zwar würde sich nach unserer Erklärung die Sündlosigkeit Christi auch mit der Annahme einer natürlichen Entstehung desselben vertragen, da ja nur die Möglichkeit der Sünde dann in ihm vorhanden gewesen wäre. Allein nicht allein die Wirklichkeit, sondern auch die Möglichkeit der Sünde läug-

ben durch seine eigne Kraft führen könne, sondern auch behauptet wird, daß die Menschen eine Zeitlang nach Adam und Eva wirklich ein gerechtes und heiliges Leben geführt hätten (h. VIII, 10.).

Die zweite Frage ist, wie und wann ist die Sünde, welche als Möglichkeit in jedem Menschen vermöge seiner Abstammung von Adam und Eva vorhanden ist, zuerst in der Wirklichkeit hervorgetreten? Diese Frage beantwortet unser Verfasser auf folgende Weise.

Da der Mensch vermöge seiner Abstammung von Adam und Eva die Wahrheit aus sich selbst nicht erkennen konnte, diese Erkenntniß aber durchaus nothwendig ist, um Gott wohlgefällig zu leben (vergl. §. 10.), so war eine Offenbarung Gottes absolut nothwendig. Diese ward den Menschen durch Adam zu Theil. Adam zeigte als der wahre Prophet zum Heil seinen Nachkommen den Weg, welcher zur Freundschaft Gottes hinführe, und belehrte sie, an welchen Handlungen der einige Gott, der Herr über Alles, Wohlgefallen habe, h. VIII, 10. Die ersten Menschen hielten dieses Gesetz und lebten so Gott wohlgefällig, glücklich und im Ueberfluß an allen Gütern. Aber grade dieser Ueberfluß machte sie undankbar gegen Gott und so fielen sie ab von dem ihnen von Adam gegebenen Gesetze und von dem Glauben an Gott, h. VIII, 11. Erzürnt über den Undank der Menschen gegen Gott wollten die Engel der untersten Region sie beschämen und als der Strafe würdig darstellen. Deshalb nahmen sie Menschennatur an, allein auch sie fielen, und so mehrte sich die Zahl der Sünden auf der Erde (vergl. §. 5.).

---

net der Verfasser bei allen denen, in welchen das θεῖον πνεῦμα in seiner Fülle erschien, vergl. §. 11. Anm. 14. Diese Unmöglichkeit zu sündigen konnte Christus unserer Stelle (h. III, 27.) zufolge aber nur besitzen, wenn er nicht auf gewöhnliche Weise entstanden war. So folgt schon aus dieser Stelle mit Gewißheit, daß die Clementinen Christo eine übernatürliche Entstehung beilegen mußten. Das Genauere §. 13.

§. 10.

Folgen der Sünde. Gegenwärtiger Zustand der Menschheit in sittlicher, wie in intellectueller Hinsicht. Nothwendigkeit der Offenbarung.

Die Folgen, welche sich aus dem Ueberhandnehmen der Sünde entwickelten, waren mannigfacher Art. Was zunächst die äußere Natur anlangt, so ward die reine Luft durch das viele vergossene Blut verpestet und mit Krankheitsstoff angefüllt, so daß die Menschen früh starben. Die verunreinigte Erde brachte damals zuerst giftige und schädliche Thiere hervor, kurz Alles neigte sich zum Schlechtern, h. VIII, 17. Freilich ward dies theilweise durch die Sündfluth aufgehoben, aber nur theilweise, da ja nach derselben dieselben Ursachen dieselben Wirkungen hervorrufen mußten. Die äußere Natur steht auch jetzt noch in einem so innigen Zusammenhange mit dem sittlichen Verhalten der Menschen, daß die Sünden auch noch eine Veränderung derselben zum Schlechtern hin zur Folge haben; die Natur zürnt gleichsam dem sündigen Menschen, h. XI, 10. [1]). Die Uebel, die so erst durch die Sünde entstanden sind, sind aber als Reaction gegen dieselbe etwas überaus Heilsames. Vergl. §. 6.

Dies nach unserm Verfasser die Folgen der Sünde auf die äußere Natur. Wichtiger ist die Betrachtung, welche Folgen das Ueberhandnehmen der Sünde nach seiner Ansicht auf die menschliche Natur gehabt hat, oder wie der gegenwärtige Zustand der Menschen nach ihm beschaffen ist.

Der Hauptgrundsatz, von welchem die Clementinen ausgehn, ist: die jetzige Beschaffenheit der Menschen ist im Wesentlichen ganz dieselbe als der ersten Nachkommen Adams, in welchen die Möglichkeit war, ein heiliges Leben zu führen, wie von Gott abzufallen, und welche wirklich eine Zeitlang in vollkomm-

1) *Οὐ γὰρ δώσει τῷ βλασφήμῳ, οὐχ ἥλιος τὸ φῶς, οὐ γῆ τοὺς καρποὺς, οὐ πηγὴ τὸ ὕδωρ, οὐκ ἐν ᾄδῃ τῇ ψυχῇ ὁ ἐκεῖ καθεστὼς ἄρχων τὴν ἀνάπαυσιν. Ὁπότε καὶ νῦν ἔτι τῆς τοῦ κόσμου προθεσμίας ὑφεστώσης παραγανακτεῖ πᾶσα ἡ κτίσις, διὸ οὔτε οὐρανὸς τελείους ὑετοὺς παρέχει, οὔτε γῆ τοὺς καρποὺς, διὸ οἱ πλείονες λυμαίνονται, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀὴρ θυμῷ ὑπεκκαιόμενος πρὸς λοιμώδη πρᾶξιν μεταβάλλεται.*

ner Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit lebten (vergl. §. 9.). Demnach steht es auch noch in der Gewalt eines Jeden, sich dem Guten, wie dem Bösen hinzugeben, ja ohne diese Freiheit könnte es nichts wahrhaft Gutes oder Böses geben, h. XI, 8. Nur der freie Wille eines Jeden vermag das wahrhaft Gute und wahrhaft Böse zu vollbringen, nur wer aus freiem Willen gut ist, ist in Wahrheit gut, heißt es a. a. O. Hat sich der Mensch aber durch eine lange Reihe einzelner freier Handlungen für das Gute oder Böse entschieden, so wird ihm, obgleich nie die Freiheit ganz vernichtet wird, das Eine oder das Andere zur Natur, aber nur für die Handlungen, welche seiner Freiheit angehören, ist er verantwortlich, nur für diese hat er Vergeltung zu erwarten, h. XII, 28. 29. [2]).

Demnach läßt der Verfasser es sich ganz besonders angelegen sein, die Freiheit des Willens nachdrücklich hervorzuheben [3]). Die pelagianische Anschauungsweise desselben tritt besonders h. VIII, 5. hervor: «weder Mosis noch Jesu Gegenwart wäre nothwendig gewesen, wenn die Menschen von selbst den Willen gehabt hätten, so gesinnt zu sein, wie es der Vernunft gemäß ist», und in den Worten h. XI, 3.: «glaubt mir, wenn Ihr wollt, könnt Ihr Euch ganz und gar bessern».

Aber soviel gibt der Verfasser doch zu, daß die Neigung zur Sünde durch das Ueberhandnehmen derselben im Menschen stärker geworden sei, und nennt die Menschen in dieser Beziehung mehreremale Sclaven der Sünde. Als der Mensch sündigte, so unterlag er als ein Sclave der Sünde allen Uebeln,

---

2) Petrus sagt zu Clemens c. 28.: *Ἐνίων ἀνθρώπων ἁμαρτανόντων ἢ εὐπραττόντων, ὧν ποιοῦσιν ἃ μὲν ἴδια αὐτῶν ἐστιν, ἃ δὲ ἀλλότρια. Δίκαιον δὲ ἕκαστον ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἁμαρτήμασι τιμωρεῖσθαι, ἢ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις κατορθώμασιν εὐεργετεῖσθαι. Ἀδύνατον δέ τινι πλὴν προφήτῃ μόνῳ πρόγνωσιν ἔχοντι, τὰ ὑπό τινος γινόμενα εἰδέναι, ποῖά ἐστιν αὐτοῦ ἴδια, ποῖα δὲ οὐκ ἦν.* Als Clemens darauf den Wunsch äußert, zu erfahren, wie dies zugehe, setzt Petrus im folgenden Capitel auseinander, daß den Menschen je nach den frühern Handlungen das Gute oder das Böse zur Natur werde.

3) h. XV, 7. *ἕκαστον δὲ τῶν ἀνθρώπων ἐλεύθερον ἐποίησεν ἔχειν τὴν ἐξουσίαν ἑαυτὸν ἀπονέμειν ᾧ βούλεται, ἢ τῷ παρόντι κακῷ, ἢ τῷ μέλλοντι ἀγαθῷ.* Vergl. auch c. 8., ferner h. II, 15. VIII, 16. XI, 8. u. s. w.

wird h. X, 4. gesagt, und h. IV, 23. werden alle Menschen als *δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ* bezeichnet [4]). Da indessen der Verfasser nur Thatsünden kennt (vergl. §. 17.), so kommt er immer wieder darauf zurück, daß die eigene Kraft des Menschen ausreichend sei, ein heiliges Leben zu führen (vergl. die Anm. 3. angeführten Stellen).

Hat demnach die Natur des Menschen in sittlicher Hinsicht keine wesentlichen Störungen erfahren, so hat doch auf andere Weise das Ueberhandnehmen der Sünde die Nothwendigkeit neuer Offenbarungen Gottes zur Folge gehabt. Denn, da die Menschen in Folge der Sünde sich von der durch Adam vermittelten Offenbarung Gottes (h. VIII, 10.) entfernten, so hat sich daraus die Nothwendigkeit neuer Offenbarungen Gottes ergeben.

Aber ist denn eine Offenbarung überhaupt nothwendig? Die Clementinen bejahen diese Frage. Die Nothwendigkeit derselben beruht nach ihrem System auf der absoluten Nothwendigkeit der Erkenntniß der Wahrheit zu einem Gott wohlgefälligen Leben, wie auf der Unmöglichkeit für die Menschen, zur Erkenntniß derselben durch sich selbst zu gelangen. Wir haben beides genauer zu betrachten.

Die Erkenntniß der Wahrheit ist zu einem Gott wohlgefälligen Leben einmal nothwendig, weil der Mensch ohne dieselbe gar nicht wüßte, was recht und was unrecht ist (h. I, 4.), welche Handlungen Gott angenehm sind, welche nicht; dann aber sind auch die Begierden im Menschen zu stark, als daß er sie, ohne von der Wahrheit des ewigen Lebens und der gerechten Vergeltung überzeugt zu sein, überwinden und immer tugendhaft leben könnte, h. I, 4. [5]). Endlich hat die Erkenntniß der Wahrheit, insbesondere die Erkenntniß Gottes an sich

---

4) Es heißt a. a. O., die heidnischen Götter hätten wegen ihrer Schandthaten eine härtere Bestrafung verdient als die Menschen, da sie nicht den Begierden dienstbar seien, *ὡς μὴ δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ.* Also sind die Menschen nach dieser Stelle *δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ.*

5) *καὶ πῶς δυνήσομαι* — — — — — *εἰς ἄδηλον ἐλπίδα ἀφορῶν τῶν τοῦ σώματος κρατεῖν ἡδονῶν;* In diesem Sinne heißt die *ἄγνοια* öfter *ἡ τῶν κακῶν αἰτία*, h. X, 12. XI, 20.

Clementinen aufs heftigste und machen dagegen zweierlei geltend, 1) daß der wahre Prophet nicht zu einer Zeit den Geist habe, zu einer andern nicht, sondern ihn immer besitzen, das *πνεῦμα ἔμφυτον καὶ ἀένναον* haben müsse, und 2) daß der Prophet ein klares Bewußtsein von dem haben müsse, was er rede. — Wir haben beides genauer zu betrachten.

Erstens. Die wahre Prophetie ist nicht als ein momentaner, wechselnder, vorübergehender, sondern als ein immanenter, mit der ganzen Persönlichkeit des wahren Propheten unzertrennlich verbundener Zustand zu fassen. «Wenn wir mit der Mehrzahl der Ansicht sind, daß auch der wahre Prophet nicht immer, sondern nur zuweilen, wenn er grade vom Geist ergriffen wird, die Zukunft voraus weiß, dann betrügen wir uns selbst», h. III, 13. Vielmehr hat der wahre Prophet den Geist beständig (*πνεῦμα ἀένναον*) und als etwas, was den innersten Kern seiner Persönlichkeit ausmacht [3]) (*πνεῦμα ἔμφυτον*) und daher nie von ihm getrennt sein kann. Zuweilen den Geist haben, zuweilen aber von ihm verlassen sein, ist grade das Eigenthümliche der heidnischen Manie, h. III, 13. [4]).

Sonach kann die Ertheilung der wahren Prophetie kein äußerlicher Act sein, der irgend wann und irgend wie im Leben des Propheten vorginge, — der Prophet allein weiß die göttlichen Wahrheiten, ohne unterrichtet zu sein, sondern vermöge des göttlichen Geistes, der in ihm wohnt, h. II, 10. Vor allem aber kann die Prophetie nicht durch visionäre Zustände vermittelt werden, h. XVII, 18. [5]); im Gegentheil sind Visio-

---

3) Nach den Clementinen erschien ja die *σοφία* oder das *θεῖον πνεῦμα* in den wahren Propheten, vergl. §. 1. und §. 12., so, daß die Sophia auch die Stelle der animalischen Seele in ihnen vertritt, vergl. §. 7. Anm. 16.

4) *Τὸ γὰρ τοιοῦτον μανικῶς ἐνθουσιούντων ἐστὶν ὑπὸ πνεύματος ἀταξίας τῶν παρὰ βωμοῖς μεθυόντων καὶ κνίσσης ἐμφορουμένων.*

5) Die Clementinen bekämpfen aufs heftigste die Offenbarung der göttlichen Wahrheit durch Visionen und Träume. Vergl. h. XVII, 13 seqq. Es entsteht die Frage, bestreiten sie die Ertheilung der wahren Prophetie an den Propheten vermittelst Visionen, oder die Vermittelung der Wahrheit an alle Menschen auf solche Weise. Die Antwort ist, in beiderlei Rücksichten bekämpfen sie die visionären Zustände. Denn, wenn die spä-

nen das Eigenthümliche der falschen Prophetie und bezeugen den Zorn Gottes (ebendaselbst).

Zweitens. Das andere Merkmal der wahren Prophetie ist, daß der Prophet ein klares Bewußtsein von dem habe, was er verkündigt [6]). Dies fehlt aber bei Gesichten und Träumen gänzlich, h. XVII, 14. [7]). Wie so die Klarheit und Bestimmtheit des Ausgesprochenen ein nothwendiges Erforderniß des wahren Propheten ist, h. III, 12—14., so charakterisiren umgekehrt die zweideutigen und dunklen Aussprüche (*τὰ ἀμφίβολα καὶ λοξὰ*) die weiblichen oder falschen Propheten, denen Visionen zu Theil werden. Vergl. h. XVII, 18. h. III, 14. u. 24. [8]).

---

terhin anzuführenden Stellen, h. XVII, 13—16., eine Polemik gegen die Vermittelung der Wahrheit an alle Menschen durch Visionen enthalten, wogegen einerseits die äußere Verbindung und Belehrung durch den wahren Propheten als einziges Mittel, zur Wahrheit zu gelangen, geltend gemacht wird (c. 13. u. 14.), andererseits hervorgehoben wird, daß das anfangs bloß auf äußere Autorität Angenommene nachher ein Innerliches werde; — so wird im 18ten Capitel unläugbar die Ausrüstung des Propheten mit der Prophetie durch Visionen bekämpft. In diesem Capitel wird nämlich die Ertheilung der Prophetie an den Moses, der nach den Clementinen zu den wahren Propheten gehört (vergl. §. 1. u. §. 12.), den visionären Zuständen, welche die nach ihm lebenden Propheten — nach unserm Verfasser die weiblichen oder falschen Propheten (vergl. weiterhin), — erfahren hätten, entgegengesetzt, und solche Zustände als ein Beweis des göttlichen Zornes angeführt. Die Stelle lautet: *πέρας γοῦν γέγραπται ἐν τῷ νόμῳ, ὅτι ὀργισθεὶς ὁ θεὸς Ἀαρὼν καὶ Μαριάμ ἔφη. Ἐὰν ἀναστῇ προφήτης ἐξ ὑμῶν, δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων αὐτῷ γνωρισθήσομαι, οὐχ οὕτως δὲ ὡς Μωυσῇ τῷ θεράποντί μου, ὅτι ἐν εἴδει, καὶ οὐ δι' ἐνυπνίων λαλήσω πρὸς αὐτὸν, ὡς εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον. Ὁρᾷς, πῶς τὰ τῆς ὀργῆς δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων, τὰ δὲ πρὸς φίλον στόμα κατὰ στόμα ἐν εἴδει, καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων καὶ ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων ὡς πρὸς ἐχθρόν.*

6) Dies ist offenbar der Sinn, wenn so oft behauptet wird, der Prophet habe den göttlichen Geist *ἔμφυτον*, als etwas mit seiner ganzen Persönlichkeit innig Verbundenes, als etwas, was den innersten Kern derselben ausmacht. Vergl. damit die gleich anzuführenden Stellen, wo die Klarheit des Ausgesprochenen als nothwendiges Merkmal der wahren Prophetie hingestellt wird.

7) *Οὐ γὰρ ἰδίας ἐξουσίας ἐστὶν ὁ λογισμὸς τοῦ κοιμωμένου.*

8) *Πλανὰ γὰρ καὶ ἀμφίβολα καὶ λοξὰ προφητεύουσα τοὺς πιστεύοντας ἀπατᾷ* (scil. die weibliche, oder falsche Prophetie). Die Stelle h. XVII, 18. ist Anm. 5. mitgetheilt.

Deswegen wies auch der wahre Prophet Adam deutlich und bestimmt (ῥητῶς) auf die Hoffnung eines künftigen, ewigen Reichs hin und prophezeiete Alles mit Klarheit und Bestimmtheit (ῥητὰ προφητεύει, σαφῆ λέγει), h. III, 26. Deshalb sagte auch Jesus Alles deutlich und zuversichtlich voraus und bestimmte Begebenheiten, Orte und Zeiten, h. III, 15.

Zu den Merkmalen des wahren Propheten gehört außerdem noch die Allwissenheit und Unsündlichkeit. «Der Prophet der Wahrheit», heißt es h. II, 6., «ist der, welcher zu jeder Zeit Alles weiß, das Vergangene, das Gegenwärtige, das Zukünftige [9], und zwar alles auf das allergenaueste (vergl. auch h. III, 11. und II, 50.), welcher selbst die Gedanken eines Jeden kennt» [10]. So wußte daher der wahre Prophet Adam Alles. «Laßt Euch nicht betrügen», wird h. III, 18. gesagt, «unserm Vater war nichts unbekannt». Ebenso wußte auch Christus Alles. Vergl. h. VIII, 21. Wie der wahre Prophet sonach Alles weiß, so ist es seine Natur, die Wahrheit zu sagen, h. II, 6. [11]), ja es ist bei ihm nicht einmal die Möglichkeit vorhanden, die Unwahrheit zu reden, h. II, 11. [12]), ganz ebenso, wie seine Unsündlichkeit nicht blos darin besteht, daß er keine Sünde thut [13]), sondern nicht einmal sündigen kann [14]).

---

9) Die Erkenntniß des Zukünftigen darf aber auf keiner bloßen Schlußfolge aus dem Gegenwärtigen beruhn, wie die Aerzte wohl aus den Symptomen der Krankheit auf deren Verlauf schließen können, h. III, 11.

10) h. III, 11. προφήτης δὲ ἀληθής ἐστιν ὁ πάντα πάντοτε εἰδώς, ἔτι δὲ καὶ τὰς πάντων ἐννοίας.

11) τοῦτο γὰρ προφήτου ἴδιον τὸ τὴν ἀλήθειαν μηνύειν, ὥσπερ ἡλίου ἴδιον τὸ τὴν ἡμέραν φέρειν.

12) πρὸς τὸ ψεύσασθαι φύσιν οὐκ ἔχει (scil. ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης).

13) h. II, 6. Προφήτης δὲ ἀληθείας ἐστὶν ὁ πάντοτε πάντα εἰδὼς ..... ἀναμάρτητος κ. τ. λ., vergl. h. III, 11.

14) Nach den Elementinen konnte Adam nicht sündigen, weil in ihm das ἅγιον πνεῦμα wohnte, dieses also gesündigt haben müßte, was unmöglich ist, h. III, 17. (vergl. §. 8.). Nun aber erschien dasselbe ἅγιον πνεῦμα, was in Adam erschienen war, in allen wahren Propheten wieder (vergl. §. 1. und 12.), folglich ist bei allen diesen nicht einmal die Möglichkeit zu sündigen vorhanden gewesen. Diese Vorstellung hängt damit zusammen, daß nach den Elementinen nur die animalische Seele, nicht

Dies der Begriff der wahren Prophetie. Wie verhält sich nun aber das menschliche Erkenntnißvermögen zu der äußern, durch die wahren Propheten vermittelten Offenbarung?

Wenn die Clementinen einerseits die Erkenntniß der Wahrheit von einer äußern Autorität abhängig machen, — von der wahren Prophetie, welcher sich der Mensch, der aus sich selbst gänzlich unvermögend ist, zur Wahrheit zu gelangen (vergl. §. 10. gegen Ende), mit unbedingtem Vertrauen hingeben müsse, ohne selbst die Wahrheit der einzelnen Aussprüche prüfen zu wollen, h. I, 19. [15]), der wir selbst dann, wenn die Aussprüche unserer Vernunft entgegen zu sein scheinen, im Bewußtsein unserer Unfähigkeit, zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, unbedingt glauben müssen, h. II, 11. [16]), — so heben sie anderseits hervor, daß die zuerst auf bloße Autorität angenommene Wahrheit nicht mehr etwas den Menschen Aeußerliches bleibe, sondern die äußere Offenbarung, einmal aufgenommen, zu einer innern werde. Es ist dies tief im ganzen clementinischen System begründet. Wie jeder Mensch vermöge seiner Abstammung von Adam Theil hat an dem *πνεῦμα ἅγιον*, welches in seiner Fülle in den wahren Propheten wohnt und das Princip der wahren Prophetie ist, dies *πνεῦμα* im Menschen aber wegen

---

das *πνεῦμα*, für die Sünde empfänglich ist. Das Letztere entweicht durch die Sünde vom Menschen, weshalb auch die Gottlosen nur die beiden Theile, den Körper und die animalische Seele besitzen und ebendeßhalb einer endlichen Vernichtung entgegengehn, vergl. §. 7. Nun aber haben die wahren Propheten nur das *πνεῦμα*, nicht die erst von Eva herrührende animalische Seele; also ist die Möglichkeit der Sünde bei ihnen nicht vorhanden. Daß das *θεῖον πνεῦμα*, oder die *σοφία*, welche in den wahren Propheten erschien, nach unserm Verfasser von dem *πνεῦμα* in jedem Menschen nicht verschieden ist, nur daß dasselbe bei den Menschen mit der *ψυχή* verbunden ist und daher in seiner vollen Reinheit nicht hervortreten kann, haben wir schon oben gesehn.

15) *Χρὴ ..... τοῦ λοιποῦ αὐτῷ*, nämlich dem wahren Propheten, *πιστεύειν καὶ μηκέτι τὸ καθ᾽ ἓν ἕκαστον τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ λεγομένων ἀνακρίνειν, ἀλλὰ λαμβάνειν αὐτὰ βέβαια κ. τ. λ.* Vergl. h. II, 11.

16) *Διὸ ἐάν τι τοῦ λοιποῦ τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ ῥηθέντων δοκῇ ἡμῖν κακῶς εἰρῆσθαι, εἰδέναι χρὴ, ὅτι οὐκ αὐτὸ εἴρηται κακῶς, ἀλλ᾽ αὐτὸ ἡμεῖς καλῶς ἔχον οὐκ ἐνοήσαμεν, ἄγνοια γὰρ γνῶσιν οὐκ ὀρθῶς κρίνει κ. τ. λ.*

seiner Verbindung mit dem weiblichen Princip, mit der der Weltseele verwandten *ψυχή*, nicht in seiner vollen Reinheit hervortreten kann (vergl. §. 7.), so bedarf es eben nur des Anschließens an jene äußere Offenbarung, damit das *πνεῦμα ἅγιον* im Menschen mehr und mehr in Reinheit sich zeigen, und so die äußere Offenbarung eine innere werden kann, h. XVII, 17. Es ist nämlich, da der Mensch am *πνεῦμα ἅγιον* Theil hat, in jedem die ganze Wahrheit dem Keime nach (*σπερματικῶς*) enthalten, h. XVII, 18. [17]). Aber es bedarf einer Enthüllung derselben, und diese kann nicht durch die eigene Kraft des Menschen zu Stande kommen, sondern geht von Gott aus [18]), und geschieht durch den wahren Propheten, der allein die Seelen der Menschen so erleuchten kann, daß sie selbst den Weg zum ewigen Leben erkennen können, h. I, 19. [19]). Es spricht sich diese Ansicht des Verfassers deutlich in dem h. I, 18. gebrauchten Gleichniß aus. Die Welt gleicht einem Hause, welches voller Rauch ist, und dadurch das Sehen unmöglich macht. Der wahre Prophet öffnet die Thür und läßt den Rauch hinaus. — Ist so die Wahrheit, welche in ihrer Totalität dem Menschen *σπερματικῶς* innewohnt, durch das Anschließen an die durch den wahren Propheten vermittelte Offenbarung einmal enthüllt worden, dann erkennt der Mensch selbst die Wahrheit, h. I, 19., welche er zuerst auf bloße Autorität angenommen hat, und das Wahre sprudelt ihm hervor aus dem innewohnenden reinen Sinn [20]).

---

17) *Ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ καρδίᾳ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια.*

18) In der eben angeführten Stelle h. XVII, 18. heißt es unmittelbar weiter, *θεοῦ δὲ χειρὶ σκέπτεται καὶ ἀποκαλύπτεται.* Daß des Menschen eigene Kraft dies nicht vermag, liegt in den schon früher (vergl. §. 10. Anm. 7. 8. 9.) angeführten Stellen, wo aufs bestimmteste behauptet wird, daß der Mensch durch sich selbst zur Erkenntniß der Wahrheit nicht gelangen könne.

19) *Ὅς* (scil. *ὁ ἀληθὴς προφήτης*) *μόνος φωτίσαι ψυχὰς ἀνθρώπων δύναται, ὥστ᾽ ἂν αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς δυνηθῆναι ἡμᾶς ἐνιδεῖν τῆς αἰωνίας σωτηρίας τὴν ὁδόν.*

20) Es ist dies die schöne Stelle h. XVII, 17.: *τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές.* Offenbar sind nach

Wir haben schon oben (Anm. 5.) bemerkt, daß die Clementinen nicht allein die Ertheilung der wahren Prophetie an den Propheten vermittelst Visionen bekämpfen, sondern auch gegen die Annahme, daß die Wahrheit überhaupt den Menschen durch visionäre Zustände zu Theil werden könne, polemisiren. Der Magier Simon erscheint als Vertreter dieser Ansicht, h. XVII, 13 ff. «Du hast Dich gerühmt», sagt Simon Magus a. a. O. zu Petrus, «Deinen Lehrer vollkommen aufgefaßt zu haben, weil Du ihn persönlich gegenwärtig gesehen und gehört hast, und es sei für keinen Andern möglich, in einem Gesicht oder in einer Vision das Gleiche zu haben. Daß nun dies unwahr ist, will ich Dir zeigen. Wer einen Andern deutlich hört, wird durch das Gesagte nicht vollkommen überzeugt, denn sein Geist muß denken, lügt nicht der Mensch als bloße Erscheinung. Die Vision aber gewährt, so wie sie gesehen wird, dem Sehenden die Ueberzeugung, daß sie etwas Göttliches ist» [21]). Dagegen macht Petrus geltend, daß man bei Visionen nicht wissen könne, ob sie von Gott herrühren, oder von den Dämonen, h. XVII, 15. [22]), ja behauptet sogar, h. XVII, 18., daß jede Vision ein Beweis des göttlichen Zornes sei. Außerdem hebt er hervor, daß die Visionen jedenfalls doch nur eine unvollkommene und unvollständige Erkenntniß geben könnten, da man in visionären Zuständen ohne Bewußtsein sei, folglich nach dem eigentlich Wichtigen nicht fragen könne [23]), und verweiset

---

dem ganzen Zusammenhang des clementinischen Systems die Worte «τῷ γὰρ εὐσεβεῖ» nur von denen zu verstehn, die sich der äußern Offenbarung angeschlossen haben, wie wir dies oben bei unserer Entwicklung vorausgesetzt haben. Denn wollte man mit Baur die bezeichneten Worte ganz allgemein fassen (christl. Gnosis S. 393.), so würde diese Stelle den vielen ausdrücklichen Versicherungen, daß der Mensch aus sich selbst nie zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen könne, gradezu widerstreiten.

21) Ich bin bei der Uebersetzung Baur'n gefolgt, Christusparteĭ Seite 116.

22) *ἄδηλον δὲ εἰ ὁ ἰδὼν θεόπεμπτον ἑώρακεν ὄνειρον* κ. τ. λ.

23) h. XVII, 14. *Διὰ δὲ ἐνυπνίων ὁρῶν τις οὐδὲ πυνθάνεσθαι δύναται περὶ ὧν βούλεται. Οὐ γὰρ ἰδίας ἐξουσίας ἐστὶν ὁ λογισμὸς τοῦ κοιμωμένου, ἔνθεν γοῦν πολλὰ ἡμεῖς οἱ παρεπιθυμοῦντες μαθεῖν κατ' ὄναρ περὶ ἑτέρων πυνθανόμεθα, ἢ καὶ μὴ πυνθανόμενοι περὶ τῶν μὴ διαφερόντων ἡμῖν ἀκούομεν, καὶ διυπνισθέντες ἀθυμοῦμεν, ὅτι περὶ ὧν ἐπιθυμοῦμεν μαθεῖν, οὔτε ἠκούσαμεν, οὔτε ἐζητήσαμεν.*

auf den wahren Propheten, der auf jede Frage Antwort ertheile [24]), und dessen persönlicher Umgang einzig und allein die Wahrheit authentisch vermittle [25]). Zugleich hebt er aber hervor, daß die zuerst auf Autorität angenommene Wahrheit bald wahrhaft Eigenthum des Menschen werde, daß durch dieses äußere Anschließen die geistigen Augen dergestalt gestärkt würden, daß sie nun die Wahrheit selbst erkennen könnten, und der innere Wahrheitssinn, dadurch einmal erschlossen, selbst die Wahrheit hervorsprudeln lasse (vergl. Anm. 17—20.). Ja h. XVII, 18. wird gesagt, *τὸ ἀδιδάκτως ἄνευ ὀπτασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν ἀποκάλυψίς ἐστιν* (vergl. h. XVIII, 6.), welche Worte freilich nur die eine Seite der clementinischen Offenbarungstheorie hervorheben und die andere — das Anschließen an den wahren Propheten, ohne den die Erkenntniß der Wahrheit absolut unmöglich ist — nach dem ganzen Zusammenhang des clementinischen Systems, so wie nach dem unserer Stelle unmittelbar Voraufgehenden und Nachfolgenden nothwendig voraussetzen [26]).

Von der wahren oder männlichen Prophetie unterscheiden die Clementinen die falsche oder weibliche, die Prophetie des

24) h. XVII, 14. *Ὁ προφήτης . . . . . . ὡς ὁ μανθάνων θέλει, ἐξετασθεὶς καὶ ἀνακριθεὶς ἀποκρίνεται.*

25) h. XVII, 19. *Ἦ τις δὲ δι' ὀπτασίας πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται; καὶ εἰ μὲν ἐρεῖς, δυνατόν ἐστι, διὰ τί ὅλῳ ἐνιαυτῷ ἐγρηγορόσι παραμένων ὡμίλησεν ὁ διδάσκαλος;*

26) Demnach können wir wohl nicht mit mehreren ausgezeichneten Kirchenhistorikern, Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der Dogmengeschichte, zweite Abtheilung S. 783., vergl. dazu sein Compendium der Dogmengeschichte S. 51.) und Hagenbach (Dogmengeschichte S. 71.) behaupten, daß die Clementinen sich von dem positiven Offenbarungsbegriff entfernen, und den biblisch höhern Begriff der Offenbarung herabdeuten, indem sie die innere Offenbarung des Herzens als die wahre der äußern gegenüberstellen. Grade das Entgegengesetzte behauptet Nitzsch in seinem unvergleichlichen Werk: das System der christlichen Lehre, 4te Auflage, Bonn 1839., indem er S. 65 u. 67. sagt, daß der universalistische Begriff der Offenbarung dem Simon Magus in den Clementinen beigelegt werde. Die innere Offenbarung des Herzens, welche in den oben angeführten Stellen hervorgehoben wird, ist die eine Seite, welcher die andere Seite — die unbedingte Hingabe an den wahren Propheten voraufgehen muß, wie wir dies oben weiter entwickelt haben.

Irrthums, der Lüge. Während das Princip der erstern Adam ist, ist Eva das Princip der letztern (vergl. §. 8. am Ende). Wie nämlich Adam und Eva eine Syzygie bilden, in der Adam als das bessere Glied vorangeht, so entspricht der Dualität eines männlichen und weiblichen Princips eine doppelte Reihe der Propheten, dem Adam die *γεννητοὶ ἀνθρώπου*, die wahren, der Eva die *γεννητοὶ γυναικῶν*, die falschen Propheten, h. III, 21 ff. [27]). Während die Propheten der Wahrheit das *θεῖον πνεῦμα* als ein *ἀένναον* und *ἔμφυτον* besitzen, wurden den letztern nur in einzelnen Momenten Offenbarungen zu Theil, h. III, 13., wer daher bei ihnen Wahrheit sucht, wird sie nimmermehr finden, h. III, 24. [28]), da ihre Eigenthümlichkeit in der Unklarheit und Dunkelheit der Aussprüche, in mannigfachen Widersprüchen, in Verheißungen irdischen Glückes und in Anreizungen zum Götzendienst (h. III, 13. 14. 23 seqq.) besteht.

Es kann wohl keinem Zweifel unterworfen sein, daß der Verfasser unter diesen falschen Propheten die Propheten des alten Testaments versteht. Dies geht einmal aus der Stelle h. III, 23. hervor, in welcher die falschen Propheten offenbar mit Anspielung auf Matth. XI, 11., wo von den alttestamentlichen Propheten die Rede ist, *γεννητοὶ γυναικῶν* genannt werden [29]). Ferner erhellt dasselbe aus h. III, 53., wo zum Beleg, daß die weiblichen Propheten nicht zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen seien, der Ausspruch Christi angeführt wird: *πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἐπεθύμησαν ἰδεῖν, ἃ ὑμεῖς βλέπετε, καὶ ἀκοῦσαι, ἃ ὑμεῖς ἀκούετε, καὶ ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὔτε εἶδον*

---

27) Wie Schwegler, der Montanismus und die christliche Kirche, Seite 145., behaupten kann, daß die Clementinen mit Rücksicht auf die weiblichen Prophetinnen der Montanisten Eva zum allgemeinen Typus der falschen Prophetie gemacht haben, ist in der That nur aus der Willkürlichkeit der historischen Auffassung in dem genannten Buch erklärlich. Welche Rücksicht veranlaßte denn den Verfasser, Adam zum Typus der wahren Prophetie zu machen?

28) Die weibliche Prophetie — — — *τοὺς παρ' αὐτῆς μαθεῖν ἀλήθειαν ὀρεγομένους τῷ τὰ πάντα λέγειν τὰ ἐναντία .... ζητοῦντας ἀεὶ καὶ μηδὲν εὑρίσκοντας μεχρὶς αὐτοῦ θανατοῦ καθίστησιν.*

29) Vergl. Neanders gnostische Systeme S. 389.

οὔτε ἤκουσαν (vergl. Matth. XIII, 17. Luk. X, 24.). Sodann aus der Stelle h. XVII, 18., wo die Worte Numer. XII, 6. ἐὰν ἀναστῇ προφήτης ἐξ ὑμῶν, δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων αὐτῷ γνωρισθήσομαι auf die weiblichen oder falschen Propheten bezogen werden. Endlich ist dies mit deutlichen Worten h. III, 38. ausgesprochen. Hier sagt freilich der Magier, daß die öffentlichen Bücher der Juden das Dasein mehrerer Götter behaupten (τῶν παρὰ Ἰουδαίοις δημοσίων βίβλων πολλοὺς θεοὺς εἶναι λεγουσῶν), aber Petrus gesteht es nachher selbst zu, h. III, 55—57. [30]).

Besonders ist es aber David, vor dem die Clementinen eine große Abneigung haben (vergl. §. 13. Anm. 4.). Das einzige Buch des alten Testaments, dem die Clementinen in gewisser Weise ein göttliches Ansehn beilegen, ist der Pentateuch, — denn Moses gehört ja nach ihrer Ansicht zu der Zahl der wahren Propheten (vergl. §. 1. u. 12.). Allein auch diesem nicht unbedingt, wie wir im folgenden §. sehn werden.

---

§. 12.

Wer ist nach den angegebenen Merkmalen der wahre Prophet? Ansicht über den Pentateuch. Die Wahrheit bis auf Christus als Geheimlehre fortgepfanzt.

Wie sich in der im Wesen Gottes gegründeten Siebenzahl der ganze Weltlauf vollendet (h. XVII, 9. 10.), so gibt es auch sieben Säulen der Welt, h. XVIII, 14., die Träger der sich durch alle Weltperioden hindurch erstreckenden ewigen Wahrheit, Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses [1]), denen sich zuletzt noch Jesus anschließt.

---

30) Auch erhellt dasselbe aus h. III, 51. Dort wird der Ausspruch Christi Matth. V, 17. so angeführt: Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen. Weshalb werden hier die Worte τοὺς προφήτας ausgelassen? Sicher deshalb, weil der Verfasser die Propheten des alten Testaments nicht als wahre Propheten anerkannte. Vergl. Neanders Kirchengeschichte, I. 2. S. 623. (nach der zweiten Ausgabe S. 621.).

1) h. XVIII, 14. ἑπτὰ στῦλοι ὑπάρξαντες κόσμῳ, diese sind nach h. XVIII, 13. und XVII, 4. die oben angegebenen. Vergl. besonders Baur's Gnosis S. 362 f.

Dies sind die wahren Propheten, welche als Söhne des künftigen Reichs in diese Welt nach einander kommen [2]), oder es ist vielmehr ein und derselbe wahre Prophet, der von Anfang an, die Namen und Gestalten wechselnd, die Welt durchläuft, bis er, mit Gottes Erbarmen gesalbt, auf ewig Ruhe haben wird [3]).

Da zum Begriff des wahren Propheten die Unsündlichkeit nothwendig gehört, ja bei demselben nicht einmal die Möglichkeit der Sünde vorhanden ist (vergl. §. 11.), so ist alles, was in der Schrift von diesen Männern Nachtheiliges berichtet wird, als unwahr abzuweisen. Weder war Adam ein Uebertreter, noch Noah betrunken, noch hatte Abraham zu gleicher Zeit drei Frauen, noch war Moses ein Mörder u. s. w., h. II, 52.

---

2) h. II, 15. διὰ τοῦτο ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ προφῆται ἑπομένως ὡς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ὄντες υἱοὶ ..... ἐπέρχονται.

3) h. III, 20. .... ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν. c. 21. οὗτος αὐτὸς μόνος ἀληθὴς ὑπάρξας προφήτης κ. τ. λ. —

Demnach kann es wohl nicht im Geringsten zweifelhaft sein, daß nach den Clementinen die angegebenen στῦλοι τοῦ κόσμου die wahren Propheten sind. Wenn Credner in seiner Abhandlung über Essäer und Ebioniten S. 250. dies dennoch von Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob als zweifelhaft hinstellt, und Gfrörer (Jahrhundert des Heils, I. S. 337.) behauptet, daß nach den Clementinen der wahre Prophet in Adam und Jesu selbst auf Erden gekommen, den Patriarchen dagegen bloß erschienen sei, so ist zwar zuzugeben, daß sie in keiner Stelle ausdrücklich als die wahren Propheten bezeichnet werden. Wenn sie aber in den angeführten Stellen οἱ στῦλοι τοῦ κόσμου genannt und in eine Reihe gestellt werden mit Adam und Moses, welche der Verfasser öfter als wahre Propheten bezeichnet, wenn ferner h. III, 20. gesagt wird, daß der Eine wahre Prophet die Welt, verschiedene Gestalten annehmend, durchläuft, so können doch wohl nur alle jene genannten Männer — die ἑπτὰ στῦλοι — unter den verschiedenen Erscheinungsformen des Einen wahren Propheten verstanden werden, mithin sind alle diese, Adam, Henoch, Noah u. s. w., als Erscheinungsformen des Einen wahren Propheten, auch die wahren, oder männlichen Propheten, welche als Söhne des künftigen Reichs in diese Welt kommen, h. II, 15. — Uebrigens ist mit dieser Vorstellung die Stelle Proverb. IX, 1. zu vergleichen: Σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον καὶ ὑπήρεισε στύλους ἑπτά. Siehe Schwegler S. 337.

Vielmehr haben sie in vollkommener Reinheit und Heiligkeit ihr Leben zugebracht und deshalb das unbedingte Wohlgefallen des gerechten Gottes erlangt, h. XVIII, 13. 14.

Aber alle diese Männer haben nichts selbst aufgeschrieben, und so rührt auch der Pentateuch nicht von Moses her. Vielmehr übergab Moses das Gesetz siebenzig würdigen Männern, welche diejenigen aus dem Volk, die sie wollten, belehren sollten, h. II, 38. III, 47. In mündlicher Ueberlieferung sollte das Gesetz fortgepflanzt werden, h. III, 47., und die Wahrheit sich als Geheimlehre von Geschlecht zu Geschlecht in ihrer Reinheit erhalten, damit die Lehre, welcher die größte Achtung gezollt werden müßte, nicht von Anfang an öffentlich der Verspottung preisgegeben würde, h. I, 11. 12. (das Genauere §. 15.).

Daß übrigens Moses nicht selbst den Pentateuch verfaßt hat, erhellt schon daraus, daß in demselben sein Tod berichtet wird. Denn wie konnte wohl Moses selbst seinen Tod melden (h. III, 47.)? Vielmehr ist erst lange Zeit nach Mosis Tode, erst 500 Jahre später, das Gesetz aufgeschrieben und im Tempel gefunden worden. Nach eben so vielen Jahren wurde es verbrannt, und obgleich es abermals wieder hergestellt wurde, so hat es doch noch öfter dasselbe Schicksal erfahren, h. III, 47. Immer wurde es zwar aufs neue hergestellt, aber jedes Mal mehr verfälscht und mit mehr Irrigem und Unwahrem angefüllt, h. II, 38. III, 47. Der Urheber dieser verfälschten Stellen ist zunächst freilich der Teufel, jedoch hat Gott es aus guten Gründen zugegeben, damit sich die Gesinnung des Menschen offen darlege, h. II, 38. III, 4. 5. Denn da sich wegen der verfälschten Stellen Alles in der Schrift finden läßt, mithin Jeder das, was er will, in derselben finden kann, h. III, 9. XVI, 10., und nur das seiner Gesinnung Entsprechende in derselben findet, so zeigt sich die Gesinnung eines Jeden in dem, was er darin findet, und so offenbart die Schrift, ob Jemand Liebe zu Gott hat, oder derselben ermangelt, h. III, 5. 10. XVI, 10. [4]).

---

4) Abgesehen von dem Zusammenhange mit der Lehre von der Verfälschung der Schrift ist dies ein tiefer und wahrer Gedanke, daß die

Dies ist das Geheimniß der Schrift, τὸ μυστήριον τῶν γραφῶν (h. II, 40. III, 4.), dessen Mittheilung freilich nicht für Jedermann ist, da der große Haufe leicht Anstoß daran nehmen würde, h. II, 39.

Solcher unwahrer und unächter Stellen gibt es hauptsächlich zwei Arten. Die erstere umfaßt alle die Stellen, welche etwas Unwürdiges von Gott aussagen, wo entweder Gott als menschlichen Affectionen ausgesetzt erscheint, wo z. B. gesagt wird, Gott fühle Reue, er überlege u. s. w., oder die Einheit Gottes in Abrede gestellt wird, h. II, 40—45. Die zweite Klasse machen die Stellen aus, in welchen von Adam und den übrigen Gerechten des alten Testaments Anstößiges berichtet wird, h. II, 52. III, 43. [5]).

Da sonach Wahres und Falsches in der Schrift gemischt enthalten ist, so bedarf es eines Kriteriums, wonach beides geschieden werden kann. «Wie kann man», fragt Simon Magus den Petrus, h. III, 42., «da die Schrift Gott bald als ein böses, bald als ein gutes Wesen beschreibt, die Wahrheit erkennen»? Das erste Kriterium der Wahrheit ist nach der Antwort des Petrus die Uebereinstimmung mit der Schöpfung. So viele Stellen der Schrift mit der Schöpfung der Welt in Harmonie stehn, sind wahr, welche sich nicht mit derselben in Einklang befinden, gehören zu den verfälschten, h. III, 42. [6]). So

---

Gesinnung auf die Erklärung der Schrift — in den Clementinen ist freilich nur vom alten Testament die Rede — von entscheidendem Einfluß ist, ein Gedanke, den die Geschichte der Exegese hinlänglich bestätigt. — Man muß wahr sein, um zur Wahrheit zu gelangen.

5) Es sind dies eben dieselben Stellen, welche Philo und nach ihm die alexandrinische Schule, namentlich Origenes, durch allegorische Deutung (ἀναγωγὴ εἰς τὸ νοητόν) zu umgehn suchte. Vergl. Gfrörer, Jahrhundert des Heils, I. S. 268., Strauß, Leben Jesu, 3te Auflage S. 9. Uebrigens ruhte die allegorische Erklärung jener Stellen, welche Gott Zorn, Reue u. s. w. beilegen, bei Origenes, wie die Annahme der Clementinen, daß dieselben verfälscht seien, auf gleichem Grunde, nämlich auf der Voraussetzung, daß solche Stellen, wörtlich gefaßt, zur gnostischen Unterscheidung des alttestamentlichen Gottes von dem Gott des Christenthums führen müßten (vergl. Redepenning's Origenes S. 302.). Origenes half sich durch allegorische Deutung, die Clementinen dadurch, daß sie diese Stellen für verfälscht erklärten.

6) Ὅσαι τῶν γραφῶν φωναὶ συμφωνοῦσι τῇ ὑπ' αὐτοῦ γενο-

läßt sich z. B. aus der Analogie mit der Schöpfung zeigen, daß alle die Stellen, in welchen Gottes Allwissenheit geläugnet wird, unwahr sind. Denn hatte Adam Kenntniß der Zukunft, was offenbar daraus hervorgeht, daß er seinen Söhnen, sobald sie geboren waren, ihren künftigen Handlungen entsprechende Namen beilegte, so muß doch Gott, welcher Adam geschaffen, um so mehr eine Kenntniß der Zukunft beigelegt werden, h. III, 42. Ebenso folgt daraus, daß Gott den reinen Himmel und die Sonne geschaffen, daß er sich nicht in Finsterniß und Sturm befinden kann, wie einige Stellen der Schrift behaupten, h. III, 45. Ein zweites Kriterium ist folgendes: Da Christus gekommen ist, nicht das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, so kann das, was er abgeschafft hat, nicht Bestandtheil des von Moses gegebenen Gesetzes sein, sondern muß ein späterer unächter Zusatz sein, h. III, 51, [7]), und so zeigt die Vergleichung der Lehren Christi mit dem Pentateuch, was in dem Letztern ächte mosaische Lehre, und was später hineingedrungen ist. Wenn z. B. in der Schrift von Gott gesagt wird, er schwöre, so erhellt die Unächtheit dieser Stellen daraus, daß Christus befiehlt nicht zu schwören. Wenn ferner Christus den Teufel den Versucher nennt, so ist klar, daß die Schriftstellen, welche Gott das Versuchen beilegen, zu den verfälschten gehören, h. III, 55 ff. Deshalb forderte auch Christus auf, *γίνεσθαι τραπεζῖται δόκιμοι*, und sagte zu den Sadducäern: *διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν*, h. II, 51. III, 50.

So liegt auch im Pentateuch die Wahrheit nicht rein vor, sondern mannigfach mit Irrthümern gemischt. Demnach ist auch die große Menge unter den Juden vor Christo nicht zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt, nur in einer kleinen Anzahl von

---

μένῃ κτίσει, ἀληθεῖς εἰσιν, ὅσαι δὲ ἐναντίαι, ψευδεῖς τυγχάνουσιν. Vergl. auch c. 48. *τὰ περὶ θεοῦ ἐκ τῆς πρὸς τὴν κτίσιν παραβολῆς ἔστι νοῆσαι.*

7) *Τὸ δὲ καὶ εἰπεῖν αὐτὸν* (scil. Christus), *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον, καὶ φαίνεσθαι αὐτὸν καταλύοντα σημαίνοντος ἦν, ὅτι ἃ κατέλυσεν, οὐκ ἦν τοῦ νόμου. Τὸ δὲ καὶ εἰπεῖν, ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, τὰ πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς παρερχόμενα ἐσήμαινεν μὴ ὄντα τοῦ ὄντως νόμου.*

Würdigen hat sich die Wahrheit von Anfang an in voller Reinheit als Geheimlehre erhalten [8]). Zu diesen gehörten auch theilweise die Schriftgelehrten und Pharisäer, aber nur theilweise, denn einem Theile derselben gelten die Worte Christi: *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος τὸ ἔξωθεν, ἔσωθεν δὲ γέμει ῥύπους*, h. XI, 29. Andere müssen natürlich gemeint sein, wenn Christus den Schriftgelehrten zu gehorchen gebietet, weil ihnen der Stuhl des Moses anvertraut sei, h. XI, 29. Diese besitzen wirklich den Schlüssel des Himmelreichs, die *γνῶσις*, h. III, 18., d. h. die Kenntniß, das Wahre und Falsche der Schrift zu unterscheiden.

Wenn aber auch auf diese Weise sich die Wahrheit von Anfang an bis auf Christus als Geheimlehre fortgepflanzt hat, so war die Zahl derer, welche an derselben Theil hatten, doch immer eine sehr geringe. Die Wahrheit zum Gemeingut Aller zu machen, erschien der göttliche Geist zuletzt in Jesu.

Wir kommen sonach zur Christologie unsers Verfassers.

---

§. 13.

Christologie.

Die Christologie unsers Verfassers haben wir schon theilweise §. 1. besprochen, des Zusammenhangs wegen ist das dort Entwickelte kurz zu wiederholen.

Die göttliche Sophia oder der göttliche Geist, der Mittler der Schöpfung wie der Offenbarung, der Herrscher des künftigen ewigen Reichs, welcher *ἀπ᾽ ἀρχῆς αἰῶνος* Namen und Formen wechselnd die Welt durchlief, erschien zuletzt, nachdem er vorher in Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses Mensch geworden war, in der Person Jesu [1]). Als

8) Vergl. h. III, 19., wo behauptet wird, daß Christus das von Anfang an den Würdigen heimlich Verkündete gelehrt habe, *τὰ ἀπ᾽ αἰῶνος ἐν κρύπτῳ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων*. Zu diesen Wenigen zählt sich auch Petrus selbst, wenn er von sich sagt, *πάρεσμεν — — — οἱ ἀγαθοὶ ἔμποροι ἐκ προγόνων ἡμῶν παραδοθείσης καὶ φυλαχθείσης θρησκείας*, h. IX, 8.

1) Auch Methodius nimmt eine Incarnation der Sophia außer

König des künftigen, ewigen Reichs [2]) stellen die Clementinen seine Herrschaft, wie der Herrschaft des Teufels über die gegenwärtige Welt, h. VII. 3. VIII, 21. XV, 7., so auch der zeitlichen Herrschaft der irdischen Könige entgegen [3]), und verwerfen die Meinung derer, welche Christum für einen Sohn Davids halten, machen vielmehr geltend, daß er Sohn Gottes sei, h. XVIII, 13. [4]).

So erkannten die Clementinen allerdings eine höhere Würde in Christo an, läugneten aber aufs entschiedenste seine Gottheit. Er ist Sohn Gottes von Anfang, er ist *θειότητος γέμων*, h. I, 6., aber nicht Gott selbst. Wir haben schon bei der Lehre von der Einheit Gottes (§. 1.) gesehn, wie entschieden der Verfasser die Monarchie Gottes auch gegen die Behauptung der Gottheit Christi festhält, und mit welchen Gründen er dieselbe bestreitet.

Was ist die Meinung des Verfassers in Ansehung der Geburt Christi? Es finden sich nur zwei Stellen, welche hierüber entscheidend sind, und doch sind gerade diese Stellen von einigen Gelehrten für, von andern gegen die Annahme einer über-

---

der in Jesu noch in Adam an. Vergl. Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Theil II. Seite 1128.

2) Vergl. §. 1. Anm. 23.

3) h. III, 62. *Νῦν πολλῶν κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν ὄντων βασιλέων συνεχῶς πόλεμοι γίνονται, ἔχει γὰρ ἕκαστος πρόφασιν εἰς πόλεμον τὴν ἑτέρου ἀρχήν. Ἐὰν δὲ εἷς ᾖ τοῦ παντὸς ἡγεμὼν .... ἀΐδιον τὴν εἰρήνην ἔχει. Πέρας γοῦν ὁ θεὸς τοῖς καταξιουμένοις αἰωνίου ζωῆς ἕνα ἐν τῷ τότε αἰῶνι βασιλέα τοῦ παντὸς καθίστησιν.*

4) *Πρῶτον μὲν γὰρ δύναται ὁ λόγος*, nämlich die Worte Matth. XI, 27., *εἰρῆσθαι πρὸς πάντας Ἰουδαίους τοὺς πατέρα νομίζοντας εἶναι Χριστοῦ τὸν Δαβίδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Χριστὸν υἱὸν ὄντα καὶ υἱὸν θεοῦ μὴ ἐγνωκότας.* Vergl. Neanders gnostische Systeme S. 408. Strauß's Leben Jesu, 3te Auflage, I. S. 220. Es ist übrigens zu bemerken, daß die Clementinen gegen David eine besondere Abneigung hegten, vergl. Strauß a. a. O. S. 218 ff. David war ein Krieger, Blutvergießen war aber den Clementinen eine der größten Sünden und der Krieg eine Folge der falschen Prophetie, h. III, 21., von David war ein Ehebruch bekannt, Ehebruch war nach ihnen aber eine noch größere Sünde als Mord (vergl. §. 17.), David war ein Saitenspieler, Saitenspiel betrachteten sie aber als Erfindung der weiblichen Prophetie, h. III, 25.

natürlichen Geburt geltend gemacht[5]). Die erstere Stelle, h. III, 17. lautet: *Τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως αὐτοῦ* (scil. *θεοῦ*) *πνεῦμα, εἰ μὴ τῷ ὑπὸ χειρῶν αὐτοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ δώῃ τις ἐσχηκέναι, πῶς ἔτι ἑτέρῳ τῳ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι ὁ ἀπονέμων, οὐ τὰ μέγιστα ἁμαρτάνει;* Die andere Stelle, c. 20., enthält denselben Gedanken fast mit denselben Worten.

Was ist der Sinn dieser Stelle? Offenbar will der Verfasser beweisen, daß Adam das *ἅγιον πνεῦμα* gehabt habe. Er beweiset es so, daß er geltend macht, es wäre doch sicher die größte Ungerechtigkeit, dem aus den Händen Gottes unmittelbar hervorgegangenen Adam den heiligen Geist absprechen und ihn einem andern[6]), aus schmutzigen Tropfen entstandenen

---

5) Die Frage, ob die Clementinen eine übernatürliche, oder natürliche Geburt Christi annehmen, hat zuerst Neander in Anregung gebracht und sich nach h. III, 17. und 20. für das Erstere entschieden (gnostische Systeme S. 409., vergl. auch seine Kirchengeschichte, 2te Ausgabe, I. 2. S. 618.) Dagegen suchte Credner in seiner Abhandlung über Essäer und Ebioniten S. 253. und nach ihm Baur in dem Programm de Ebionitarum origine etc. p. 16. aus eben diesen Stellen das Gegentheil zu erweisen, womit sich auch Cölln in seiner Ausgabe der Münscherschen Dogmengeschichte, erste Hälfte Cassel 1832. S. 164. einverstanden erklärte. Dagegen trat Schneckenburger, Evangelium der Aegyptier S. 7., auf Neanders Seite, insofern er die Annahme einer natürlichen Geburt in den Clementinen verworfen fand, erklärte sich aber gegen denselben, insofern er meinte, daß die Stellen h. III, 17. u. 20. nur durch vorausgesetzten Doketismus sich erklären lassen. Dieser Meinung trat sodann auch Baur in seiner Gnosis S. 760. bei, wie auch Strauß in der dritten Auflage seines Lebens Jesu, Thl. I. S. 220., ob er gleich in der ersten Auflage die Annahme einer natürlichen Geburt in diesen Stellen zu finden geglaubt hatte. Auch Hilgers (Darstellung der Häresien u. s. w., I. S. 178.), Schenkel, de eccl. corinth. primaeva, p. 39. und Engelhardt in seiner Dogmengeschichte, Thl. I. S. 29. erklären sich für die Annahme, daß die Clementinen eine übernatürliche Geburt Christi behaupten, während Dorner, Entwicklungsgeschichte der Christologie, Tüb. Zeitschrift 1835. 4tes Heft S. 86. behauptet, daß die Clementinen Christi metaphysische Zeugung läugnen, und Hoffmann, Kritik des Lebens Jesu von Strauß S. 109 ff., dasselbe genauer zu begründen bemüht ist.

6) Als grammatisch falsch gänzlich abzuweisen ist die Uebersetzung Hoffmanns a. a. O. S. 209. «dem andern», das wäre *τῷ ἑτέρῳ*, dagegen ist *ἑτέρῳ τῳ* (nur so ist zu accentuiren), einem andern, gleich mit

Menschen beilegen zu wollen. Wenn man einem solchen den heiligen Geist zugesteht, wie viel mehr muß man ihn nicht dem unmittelbar durch Gott geschaffenen Adam beilegen?

Von der Beantwortung der Frage, wer unter den Worten *ἑτέρῳ τῳ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι* zu verstehen ist, hängt die Entscheidung der aufgeworfenen Frage ab. Sind hiermit «die übrigen Menschen, aus denen der wahre Prophet sprach», wie Credner will (S. 254.), gemeint, so würde der Verfasser so schließen: Es ist höchst ungerecht, das *ἅγιον πνεῦμα* den übrigen Menschen, aus denen der wahre Prophet sprach, und namentlich Jesu ertheilen zu wollen, und es dem Adam abzusprechen, da die Ersteren doch aus unreinem Samen entstanden, Adam aber unmittelbar aus den Händen Gottes hervorgegangen ist. Damit würde natürlich Christi übernatürliche Geburt in Abrede gestellt sein. Allerdings lassen die angeführten Worte, für sich betrachtet, diese Deutung zu. Aber es ist doch wohl nicht zu läugnen, daß auch eine andere Auffassung der Worte *ἑτέρῳ τῳ ἐκ κ. τ. λ.* möglich ist. Es können diese Worte nämlich auch auf die alttestamentlichen, nachmosaischen

---

ἑτέρῳ τινι, wie in der fast ganz gleichen Stelle h. III, 20. steht. Denn daß *του* und *τῳ* sehr gebräuchliche Nebenformen für *τινος* und *τινι* sind, bedarf wohl nicht der Erwähnung. Wenn Hoffmann also so schließt: «Wer kann jene anerkannt vom heiligen Geist erfüllte Person anders sein als Jesus», so beruht dies auf der falschen Uebersetzung «dem andern». — Selbst wollte man *ἑτέρῳ τῷ — — — γεννηθέντι* lesen, was freilich schon wegen der fast ganz gleichlautenden Stelle h. III, 20., wo *ἑτέρῳ τινὶ* steht, nicht wohl angeht, so würde *ἑτέρῳ* dennoch nicht übersetzt werden dürfen «d e m andern» sondern «e i n e m andern», und *τῷ* mit *γεννηθέντι* zu verbinden sein, und der Sinn derselbe sein, als wenn *γεννηθέντι ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* ohne Artikel mit *ἑτέρῳ* zusammengestellt würde. Denn indem das Unbestimmte «einem andern» (*ἑτέρῳ*) durch den Zusatz *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι* eine nähere Bestimmung und Abgränzung gegen alle die erhält, welche nicht auf diese Weise entstanden sind, ist es dem Sinne nach ziemlich gleich, ob ich diese nähere Bestimmung und Abgränzung durch den Artikel hervorhebe, oder dieselbe unbestimmt dem unbestimmten Ausdruck «einem andern» anreihe. Das Erstere würde dem deutschen «einem andern und zwar einem solchen, der zu der Klasse derjenigen gehört, welche *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* entstanden sind», das Zweite «einem andern *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* Entstandenen» entsprechen.

Propheten, die Propheten, welche der Verfasser für Propheten des Irrthumes und der Lüge erklärt, bezogen werden und der Sinn sein: Wie sollte der nicht die größte Sünde begehn, welcher einem Andern, nämlich den alttestamentlichen Propheten, die doch ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος entstanden sind, das ἅγιον πνεῦμα zugesteht, dagegen es dem nicht so entstandenen Adam abspricht. Nach dieser Fassung würden wir aus dieser Stelle die Annahme einer übernatürlichen Geburt Christi beim Verfasser der Clementinen folgern müssen, wie wir gleich nachher zeigen werden. Zuvor ist die Frage zu entscheiden, wer unter den Worten ἑτέρῳ κ. τ. λ. zu verstehn ist, die übrigen Menschen, in denen der wahre Prophet erschien, oder die alttestamentlichen Propheten, die Propheten des Irrthums und der Lüge.

Kann nun aber die Entscheidung nicht aus den angeführten Worten allein erfolgen, so müssen wir uns wohl umsehen, ob das Folgende einen Grund gegen die eine oder andere Erklärung darbietet. Nachdem der Verfasser im 20sten Capitel nochmals die c. 17. aufgestellte Behauptung, es sei ungerecht, dem von Gott geschaffenen Adam den heiligen Geist abzusprechen, ihn dagegen einem andern ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος entstandenen Menschen zuzuertheilen, wiederholt hat, fährt er fort: τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβεῖ ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δώῃ ἔχειν, ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγοι, ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει.

Der Zusammenhang ist also: Es ist höchst ungerecht, einem andern aus unreinem Saamen entstandenen Menschen den heiligen Geist beizulegen und ihn dem unmittelbar durch Gott geschaffenen Adam abzusprechen. Am frommsten ist es, einem andern diesen Geist nicht zu ertheilen (ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δώῃ ἔχειν), vielmehr nur dem allein, der u. s. w. Zunächst ist unläugbar, daß in diesem zweiten Satz dieselben unter den Worten «einem andern» zu verstehen sind, als im vorhergehenden [7]. Die Entscheidung also, wer im ersteren Satze unter den Worten ἑτέρῳ τῷ ἐκ μυσαρᾶς κ. τ. λ. gemeint ist, wird davon

7) Es ist mithin die Uebersetzung Hoffmanns falsch, der hier ἕτερος durch einer von beiden übersetzt.

abhängen, welche Erklärung sich bei diesem Satze als zulässig erweiset.

Offenbar zeigen die Worte τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβεῖ κ. τ. λ., daß unter ἑτέρῳ nur solche verstanden werden können, welchen der Verfasser selbst das ἅγιον πνεῦμα nicht beilegt. Hieran scheitert also die Crednersche Erklärung. Nach dieser würde der Verfasser hier sagen: «Es wäre am frommsten, den heiligen Geist nur Adam, nicht auch Jesu zu ertheilen», was mit der Lehre der Clementinen, daß das ἅγιον πνεῦμα in Adam, Enoch, Noah — — — — Jesus erschienen sei und alle diese zu den wahren Propheten gemacht habe, in dem schroffsten Widerspruch stehen würde. So führen die Worte τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβεῖ κ. τ. λ. uns hin zur andern Erklärung, wonach die Propheten des alten Testaments gemeint sind [8]). Diese erkannte der Ver-

---

8) Hoffmann a. a. O. S. 210 f. wendet gegen diese Erklärung des ἕτερος von den Propheten des alten Testaments Folgendes ein:

1) Diese Deutung passe nicht in die Denkweise der Clementinen, da diese die hebräischen Propheten nicht als göttliche anerkannten.

Aber gibt denn der Verfasser irgend wie zu erkennen, daß er diejenigen, welche er unter ἑτέρῳ ἐκ μυσαρᾶς κ. τ. λ. versteht, als göttliche Propheten anerkennt? Im Gegentheil zeigen die Worte, es sei am frommsten, diesen das ἅγιον πνεῦμα abzusprechen, doch ganz deutlich, daß er sie nicht als göttliche Propheten anerkannte.

2) Die Deutung von den alttestamentlichen Propheten gehe nicht an, weil der Verfasser diesen gewiß etwas Schlimmeres als ihre natürliche Geburt vorzuwerfen gewußt hätte.

Hierbei ist übersehen, was des Verfassers Absicht ist. Er will offenbar beweisen, daß Adam den heiligen Geist gehabt habe. Diesen Beweis zu führen beruft er sich auf eine allgemein zugestandene Thatsache, die naturgemäße Erzeugung und Geburt der alttestamentlichen Propheten, und argumentirt so: Wenn Ihr diesen das ἅγιον πνεῦμα zuschreibt, die doch ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος entstanden sind, wie vielmehr müßt ihr dasselbe thun bei dem nicht so entstandenen, unmittelbar von Gott geschaffenen Adam. Am frommsten ist es aber, fährt er dann weiter fort, diesen alttestamentlichen Propheten den heiligen Geist gar nicht zu ertheilen, vielmehr dem allein, der in verschiedenen Gestalten die Welt durchläuft.

3) Gegen diese Erklärung spreche der Ausdruck τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα, «denn den Christusgeist schrieb man doch selbst den höchsten Propheten des alten Testaments nicht zu, sondern eben nur Jesu». Bei diesem Einwand ist aber übersehn, daß nach den Clementinen alle wahren

fasser ja nicht als die wahren Propheten an und legte ihnen nicht τὸ ἅγιον πνεῦμα bei, konnte somit wohl sagen, es sei am frommsten, ihnen den heiligen Geist nicht beizulegen. Diese Erklärung paßt um so besser, als in den Worten τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβεῖ...... nicht undeutlich zu verstehn gegeben wird, daß Viele diesen andern das ἅγιον πνεῦμα beilegen. Die gegebene Erklärung erhält noch eine Bestätigung durch die Worte ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγοι, ὅς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει. In den

Propheten τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα haben — dasselbe ἅγιον πνεῦμα erschien in Adam, Enoch u. s. w. Jesus, und machte alle diese zu den wahren Propheten nach der Lehre der Clementinen. — Die Behauptung, die alttestamentlichen Propheten seien wahre Propheten, fiel unserm Verfasser sonach mit der Behauptung zusammen, sie hätten τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα.

4) Bei der Erklärung des ἕτερος von den alttestamentlichen Propheten werde die Meinung, daß diese wahre Propheten seien, nur als minder fromm bezeichnet, was bei der Strenge des Verfassers gegen diese viel zu wenig gesagt sei. Allein, wenn der Verfasser auch selbst ein heftiger Gegner der alttestamentlichen Propheten war, so sehen wir doch aus dem Umstande, daß er die Lehre von der Verfälschung der Schrift, um Anstoß zu vermeiden, nicht Allen vorgetragen wissen wollte (h. II, 39. vergl. §. 12.), wie tolerant er sich gegen die gewöhnliche Meinung in Betreff des alten Testaments verhielt.

5) Die Erklärung von den Propheten des alten Testaments passe nicht in den Zusammenhang.

Eine Darlegung des Zusammenhangs wird auch die Richtigkeit dieses Einwands ans Licht stellen. Nachdem Petrus h. III, 10. erwähnt hat, daß Simon sich zum Beweis für seine Behauptung, daß es mehrere Götter gebe, auf die Schrift berufen werde, behauptet er, daß die Schrift alles Mögliche enthalte, c. 10., und deshalb nur beim wahren Propheten die Wahrheit zu finden sei, c. 11.; darauf schildert er die Merkmale desselben, c. 11. und 12., und zeigt c. 13 ff., daß dies Alles bei Christo der Fall gewesen sei. Sodann will er c. 17—20. beweisen, daß auch Adam der wahre Prophet gewesen, was er so beweiset, daß er hervorhebt, es sei doch von denen, welche die alttestamentlichen Propheten als wahre Propheten anerkannten, höchst ungerecht, wenn sie nicht von Adam dasselbe annehmen wollten, da die Erstern ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος entstanden, Adam dagegen unmittelbar von Gott geschaffen sei. Darauf verbreitet sich Petrus weiter über Adam, c. 18., kommt dann c. 19. noch einmal auf Christus zu reden, und nimmt c. 20. das Thema, daß Adam der wahre Prophet gewesen, wieder auf, indem er das c. 17. Gesagte wiederholt und weiter ausführt.

Worten ἐκεῖνον ὅς κ. τ. λ., die dem ἑτέρῳ κ. τ. λ. entgegengesetzt werden, sind nämlich offenbar alle die zusammenbefaßt, in denen der wahre Prophet erschien, Adam, Enoch, Noah .... Moses, Jesus, die als Erscheinungsformen des Einen wahren Propheten, der die Welt durchläuft, eine Einheit bilden. Mithin können unter ἑτέρῳ unmöglich die übrigen Menschen, aus denen «der wahre Prophet sprach», verstanden werden. Wie nun aber diese wahren Propheten unter dem ἐκεῖνον ὅς ἀπ' ἀρχῆς κ. τ. λ. in eine Einheit zusammengefaßt werden, so wird allen diesen die Reihe der weiblichen falschen Propheten, denen das ἅγιον πνεῦμα gänzlich abzusprechen am frommsten ist, welchen aber doch die große Menge dasselbe zuertheilt, in dem dem ἐκεῖνον entgegengesetzten ἑτέρῳ gegenübergestellt.

So ist der Sinn des Ganzen:

Wenn nach der gewöhnlichen Meinung den alttestamentlichen Propheten, welche ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος entstanden, d. h. auf natürliche Weise geboren sind, das ἅγιον πνεῦμα zukommt, wie viel mehr muß man es dem auf unmittelbare Weise von Gott geschaffenen Adam beilegen? Am frommsten ist es aber, diesen alttestamentlichen Propheten es abzusprechen und nur dem Einen wahren Propheten, der in verschiedenen Gestalten, in Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Jesus die Welt durchläuft, beizulegen.

Was folgt nun aber hieraus im Betreff unserer Untersuchung, ob sich der Verfasser Jesum auf gewöhnliche Weise entstanden dachte, oder nicht?

Sehen wir, wie die Clementinen als Grund, daß die alttestamentlichen Propheten das πνεῦμα ἅγιον nicht gehabt, ihre natürliche Entstehung geltend machen, so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß sie Jesum keine gewöhnliche Entstehung zuschreiben. Mit welchem Recht die Clementinen aber aus der naturgemäßen Erzeugung und Geburt einen Grund dafür hernehmen konnten, daß die alttestamentlichen Propheten das ἅγιον πνεῦμα nicht gehabt, d. h. in ihrem Sinn keine wahren Propheten gewesen seien, erhellt aus ihrer Ansicht, nach welcher alle Menschen vermöge ihrer Abstammung von Adam und Eva

an der Natur beider Theil haben, sowohl an dem πνεῦμα ἅγιον des Adam, als an der psychischen Seele der Eva, und eben vermöge dieser Mischung nicht im Stande sind, durch sich selbst zur Wahrheit zu gelangen (vergl. §. 7.), wie auch eben deshalb die Möglichkeit der Sünde in ihnen gegeben ist (vergl. §. 9.). Ist also die Möglichkeit zu sündigen, wie die Unmöglichkeit, durch sich selbst zur Wahrheit zu gelangen, eine nothwendige Folge der Abstammung von Adam und Eva, so müssen die wahren Propheten, die nach der Ansicht des Verf. ebensowenig sündigen, als die Unwahrheit reden können (vergl. §. 11.), von dieser Abstammung eine Ausnahme machen [9]), und so konnte die allgemein zugegebene Entstehung der alttestamentlichen Propheten ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος dem Verfasser wohl ein Argument hergeben gegen die Annahme, daß sie wahre Propheten gewesen seien.

Sonach können wir als unwiderleglich bewiesen annehmen, daß der Verfasser Christo eine übernatürliche Entstehung zuschrieb. Allerdings folgt aber auch, daß er dasselbe von allen übrigen wahren Propheten annahm *).

Aber wie dachte sich der Verfasser denn die Entstehung Christi? An eine Geburt von der Jungfrau Maria konnte er nach seiner Vorstellung vom weiblichen Geschlecht, wonach ὁ ἐξ

---

9) Hoffmann a. a. O. S. 210. wendet dagegen ein, daß, da h. III, 27. nicht von der Unreinheit der vom Weibe Gebornen die Rede sei, sondern diese Stelle symbolisch verstanden werden müsse von der Mischung der Wahrheit und Lüge, welche diejenigen in sich trügen, die die wahren und falschen Propheten, die männlichen und weiblichen zugleich anerkannten, nach den Clementinen sich die Unsündlichkeit Christi wohl mit seiner natürlichen Entstehung vertragen könne. Allein wir haben schon oben §. 9. Anm. 2. diese Meinung ausführlich widerlegt. Wenn Hoffmann aber fortfährt: «Aber auch zugegeben, daß nach der Lehre der Clementinen der vom Weibe Geborne unrein ist, konnte Jesus doch nach denselben auf gewöhnliche Weise entstanden sein, da er vor dem Empfange des πνεῦμα nicht sündlos und irrthumlos zu sein brauchte, sondern es erst nachher geworden sein konnte», so zeugt dies nur von einer Unkenntniß des clementinischen Systems, nach welchem der wahre Prophet von Anfang an das πνεῦμα haben mußte, πνεῦμα ἔμφυτον καὶ ἀέναον. Vergl. §. 11.

*) Möglich ist es freilich, daß er sich dieser Folgerung selbst nicht bewußt war.

ἄρσενος καὶ θηλείας γεγονὼς ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀληθεύει ebensowenig denken, als die naturgemäße Entstehung Christi billigen.

Das Folgende mag als Versuch gelten, der wahren Meinung unsers Verfassers näher zu treten, ohne daß wir das Resultat als ein unzweifelhaftes ausgeben wollen.

Wenn wir die oben angeführte Stelle [10]) genauer betrachten, so werden wir sehn, daß, wie im ersten und zweiten Satz unter dem ἑτέρῳ dieselben zu verstehn sind, so auch mit dem im ersten Satz erwähnten ὁ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθεὶς ἄνθρωπος eben dasselbe gemeint ist, was im zweiten mit den Worten ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει bezeichnet wird. Wenn wir nun aber erkannten, daß diese letztern Worte nicht allein Adam, sondern auch alle übrigen wahren Propheten umfassen, so werden wir auch bei ὁ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθεὶς ἄνθρωπος zunächst freilich an Adam, sodann aber auch an alle wahren Propheten denken. Daraus würde denn hervorgehn, daß alle diese, eben so wie Adam, als ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντες zu denken sind. Sonach würde die Entstehung aller wahren Propheten und somit auch die Entstehung Jesu nach den Clementinen als eine unmittelbar durch Gott bewirkte zu fassen sein, ohne daß wir in irgend einer Weise diese Ansicht mit Schneckenburger als eine doketische bezeichnen dürfen [11]).

---

10) Ich setze die ganze Stelle noch einmal hierher, h. III, 20. ἐὰν τῷ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ τὸ ἅγιον χριστοῦ μὴ δῷ τις ἔχειν πνεῦμα, πῶς ἑτέρῳ τινὶ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεγενημένῳ διδοὺς ἔχειν, οὐ τὰ μέγιστα ἀσεβεῖ; Τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβῆ, ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δῴη ἔχειν, ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγῃ, ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.

11) Wenn gleich der Doketismus, d. h. die Behauptung, daß die menschliche Erscheinung Christi bloßer Schein gewesen ohne wahrhaft objective Realität, in seinen verschiedenen Modificationen weder eine naturgemäße Entstehung Christi, noch seine übernatürliche Geburt von der Jungfrau Maria annehmen konnte, sondern entweder seine Geburt als ein Durchgehn durch den Leib der Maria «καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει» auffassen, oder ihn plötzlich vom Himmel herniedergestiegen sein

Ist dies die Ansicht der Clementinen, so erhellt um so mehr, welches Interesse der Verfasser hatte, die Davidische Abstammung Christi zu läugnen (vergl. oben Anm. 4.).

Mag man hierüber urtheilen, wie man will: das steht außer allem Zweifel, daß der Verfasser sich Jesu Entstehung als eine übernatürliche dachte.

Da Christus nach den Clementinen einer der wahren Propheten war, so mußten sie ihm alles das beilegen, was sie als zum Begriff eines Propheten gehörend betrachteten. Sonach konnte er nicht sündigen, wußte Alles u. s. w. Vergl. §. 11.

Auf den Wunderbeweis konnten die Clementinen nicht

---

lassen mußte; so ist doch klar, daß diese letzte Behauptung, welche auch die Clementinen nach dem oben Entwickelten theilen, weder an sich doketisch ist, noch nothwendig Doketismus voraussetzt, da nicht umgekehrt aus derselben folgt, daß Christus einen bloßen Scheinkörper gehabt habe. Vielmehr ist nicht bloß in abstracto die Möglichkeit vorhanden, die Behauptung, daß Christus nicht durch Geburt, sondern durch unmittelbare Wirksamkeit Gottes ins irdische Leben getreten, mit der Annahme seiner wahren Menschheit zu vereinigen, sondern es läßt sich auch bestimmt zeigen, daß die Clementinen wirklich beide Annahmen zu verbinden wußten. Denn eben so, wie von Christo, behaupten sie ja auch von der untersten Rangordnung der Engel, daß sie vom Himmel auf die Erde herabgestiegen wären und ohne Vermittlung der Geburt menschliche Körper angenommen hätten (vergl. §. 5.), ohne daß ihre Vorstellung von denselben irgend wie eine doketische wäre; vielmehr ergibt sich schon aus ihrer Behauptung, daß die Engel mit dem menschlichen Körper auch sinnliche Begierden angenommen hätten, daß sie denselben eine wahre Menschheit zuschrieben.

Anders gestaltet sich die Untersuchung, ob die Vorstellungen des Verfassers über die Person Christi doketisch sind, oder doch an den Doketismus anstreifen, wenn man seine Ansicht von der Ungöttlichkeit der Materie und seine demgemäße Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit (vergl. §. 17.) mit der Behauptung der Unsündlichkeit Christi zusammenhält. Allein, wenn er gleich an einzelnen Stellen so weit geht, zu behaupten, daß die Befriedigung der Sinnlichkeit an sich Sünde sei, so bestimmt er dies doch an andern näher dahin, daß nur der Besitz und Genuß dessen, was nicht durchaus nothwendig zum Leben sei, als Sünde zu betrachten sei (vergl. §. 17.). Sodann aber wohnte in Jesu, wie in allen übrigen wahren Propheten das θεῖον πνεῦμα ohne Vermischung mit der animalischen ψυχή, erst durch die Verbindung beider ist aber im Menschen die Möglichkeit der Sünde gegeben, weshalb denn die wahren Propheten nicht sündigen können. Vergl. §. 11. Anm. 14.

viel geben, da nach ihnen Wunder oft auch Wirkungen der Dämonen sind, und auch der Magier Simon Wunder verrichtet, h. II, 33. 34., vergl. h. XVI, 15. Und wenn sie gleich einen Unterschied zwischen göttlichen und dämonischen Wundern statuiren — die erstern wirken heilsam, die letztern schädlich a. a. O. — so betrachten sie doch auch Wunder der erstern Art nicht als etwas ausschließlich den wahren Propheten Zukommendes, da auch Petrus solche Wunder verrichtet, h. II, 34., der doch nicht selbst wahrer Prophet, sondern nur ein Schüler desselben ist, h. XVIII, 7. Auch der aus eingetroffenen Weissagungen hergenommene Beweis kann zwar nicht an sich die Göttlichkeit Christi beweisen, h. IX, 16., da auch Weissagungen von Dämonen herrühren können. Indessen ist hierbei doch ihre Deutlichkeit und Bestimmtheit ein sicheres Merkmal, daß sie — wenn sie eintreffen — vom wahren Propheten herrühren, h. III, 15. Vergl. §. 11. [12]).

§. 14.

Das Werk Christi besteht in der Verkündigung der Wahrheit. Vorstellung der Clementinen von den Aposteln.

Mit der Betrachtung der Person Christi hängt die über sein Werk genau zusammen.

Fragen wir, wozu Christus erschien, so müssen wir im Sinn der Clementinen antworten: er hat die Wahrheit, ohne deren Kenntniß Niemand recht handeln und zur Seligkeit gelangen kann (vergl. §. 10.), welche früher als Geheimlehre existirte (vergl. §. 15.), öffentlich verbreitet und zum Gemeingut Aller gemacht. Ist die Eintheilung in das munus Christi propheticum, sacerdotale und regium eine wohl begründete, so müssen wir von den Clementinen behaupten, daß sie nur das erste hervorheben *). Wie sehr unserm Verfasser das, was

12) Hagenbach, Dogmengeschichte Thl. I, S. 76.: «Wie Origenes, so lassen auch die Clementinen die Wunder an sich nicht als Beweis gelten, während sie auf Weissagungen größern Werth legen».

*) Auf einseitige Weise freilich auch sein munus regium: Christus ist der König des künftigen, ewigen Reichs im Gegensatz zum jetzigen, worüber der Teufel herrscht. Vergl. §. 12.

Christus war, in den Begriff des Propheten aufgeht, erhellt schon daraus, daß er ihn unzählig oft nur mit dem Ausdruck «der wahre Prophet» bezeichnet. Wie aber alle drei Aemter Christi nur im gegenseitigen Zusammenhange ihre wahre Bedeutung erhalten, und die einseitige Hervorhebung oder die Verkennung des einen auch auf die Fassung der andern trübend wirkt, so mußte die Verkennung des hohenpriesterlichen Amts Christi bei unserm Verfasser auch eine falsche Auffassung seines Prophetenthums zur Folge haben. Es tritt dies recht deutlich in der Behauptung der Clementinen hervor, daß Christus keine neue Lehre vorgetragen, sondern das von Anfang an den Würdigen als Geheimlehre Ueberlieferte öffentlich verbreitet habe. Vergl. den folgenden §.

Nur an einer Stelle geschieht des Todes Christi Erwähnung, h. III, 19., *διὰ τοῦτο αὐτὸς τῆς καθέδρας ἐγερθεὶς ὡς πατὴρ ὑπὲρ τέκνων τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρύπτῳ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων — — — ἰδίου αἵματος ἠμέλει.* Und gewiß war die heftige Polemik der Clementinen gegen alle Opfer (vergl. §. 16.) auch gegen die Ansicht vom Opfertode Christi gerichtet [1]).

Nur insofern Christus die Wahrheit gebracht hat, ist er derjenige, durch den die Menschen zu Gott geführt werden. In diesem Sinn wird h. VII, 3. *ἐὰν — — — — τῷ θεῷ διὰ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δεξιοῦ ἡγεμόνος προσφύγητε* gesagt, und h. III, 52. werden die Worte Christi Evangel. Joh. X, 9. «ich bin die Thür des Lebens» u. s. w. ausdrücklich nur auf die Lehre bezogen, und der Ausspruch *δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες* wird erklärt: *τουτέστιν οἱ τὴν ἀλήθειαν ζητοῦντες καὶ μὴ εὑρίσκοντες αὐτήν.*

Hat somit Christus die Wahrheit geoffenbaret und Allen

---

1) Wie konnte auch der, welcher die Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen nicht erkannte, von einer Versöhnung des Menschen mit Gott durch den Tod Christi etwas wissen wollen? Richtig sagt Baur, Gnosis S. 366: «Die göttliche Gnade bezieht sich in diesem System bloß auf eine Mittheilung der Wahrheit, nicht auf Mittheilung neuer sittlicher Kräfte und die Schöpfung eines neuen geistigen Lebens, da dem Menschen auch im Zustand der Sünde stets das Vermögen der Freiheit bleibt».

zugänglich gemacht, so sind die Apostel vor allen Andern die Träger und weitern Verbreiter derselben. — So werden wir auf die Vorstellungen der Clementinen über die Apostel geführt.

Eine Inspiration derselben konnte unser Verfasser nach dem ganzen Zusammenhange seines Systems nicht annehmen. Denn nur in einzelnen Momenten Offenbarungen empfangen ist das Eigenthümliche der falschen Prophetie, das πνεῦμα ἔμφυτον καὶ ἀένναον haben aber nur die wahren Propheten (vergl. §. 11.), zu denen die Apostel auf keine Weise gehören. «Ich bin nicht der wahre Prophet, sondern nur des Propheten Schüler», sagt Petrus h. XVIII, 7., vergl. VII, 11. [2]). Die Vorzüge der Apostel bestehen vielmehr in der nahen Verbindung, in welcher sie mit Christus gestanden haben, denn nur der persönliche Umgang und das lebendige Wort der Mittheilung und Belehrung kann die Erkenntniß der Wahrheit auf eine authentische Weise vermitteln [3]). Vergl. h. XVII, 13—20. Wie deshalb Jesus ein ganzes Jahr hindurch mit den Aposteln umgehen mußte, h. XVII, 19., so müssen auch alle diejenigen, die als Lehrer auftreten wollen, durch persönlichen Umgang mit den Aposteln dazu befähigt sein, h. XI, 35. Namentlich ist es Jacobus, der Bruder des Herrn, welcher in den Clementinen vor allen Andern als Hort der Wahrheit erscheint, h. XI, 35., was mit der eigenthümlichen Stellung, welche derselbe nach unserm Verfasser unter den Aposteln einnimmt, zusammenhängt. So sehr auch Petrus vor allen andern Aposteln hervorgehoben wird [4]), so steht er doch in einem unterge-

2) In der letztern Stelle sagt Petrus: ἐγὼ δὲ τοῦ θεοῦ τοῦ πάντα πεποιηκότος εἰμὶ δοῦλος, τοῦ δεξιοῦ αὐτοῦ προφήτου μαθητής, in der erstern: ἐγὼ μὲν τὰς σὰς βουλὰς — — — — ἐπίσταμαι προφήτου ἀληθοῦς μαθητὴς ὤν, οὐ προφήτης.

3) Worte Baur's (Gnosis S. 392.). Die genauere Entwicklung siehe §. 11.

4) h. IV, 5. wird Petrus genannt τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δοκιμώτατος ὑπάρχων μαθητής. Ebenso wird er h. I, 15. bezeichnet, und ein wenig weiterhin ὁ μέγιστος ἐπὶ τῇ τοῦ θεοῦ σοφίᾳ. Ferner gehört hierher h. XII, 7., wo er genannt wird ein ἀνήρ, οὗ πάντες οἱ τῆς νῦν γενεᾶς ἄνθρωποι τῷ τῆς γνώσεως καὶ εὐσεβείας λόγῳ ἥττονες τυγχάνουσιν. Ueber seine Stellung als Heidenapostel in den Clementinen vergl. das Capitel I. §. 6. Gesagte.

ordneten Verhältniß zu Jacobus, dem Bruder des Herrn [5]), dem Vorsteher der Kirche zu Jerusalem, h. XI, 35. Als sol-

5) h. XI, 35. heißt Jacobus ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου. Aus diesen Worten hat Kern in seiner Abhandlung über den Charakter und Ursprung des Briefs Jacobi, Tüb. Zeitschrift 1835. Heft II. S. 112 ff. (mehr schwankend äußert er sich in seinem 1838 erschienenen Commentar über denselben Brief) folgern wollen, daß der Verfasser den Jacobus nicht für einen eigentlichen Bruder Jesu, sondern für identisch mit dem Apostel Jacobus, dem Sohne des Alphäus, einem Vetter Jesu, gehalten. «Ich gehe von einer bisher unbeachtet gelassenen Notiz der Clementinen aus», sagt Kern a. a. O. «Jacobus war nach h. XI, 35. ein sogenannter Bruder des Herrn, mithin weder ein leiblicher, noch ein Stiefbruder». Dagegen meint Credner (Einleitung ins neue Testament, S. 576.) die Annahme, daß dieser Jacobus ein wirklicher Bruder des Herrn gewesen, in den Clementinen zu finden, das Wort λεχθεὶς weise nur auf Zweifel hin, welche zur Zeit der Abfassung der Clementinen über das Verhältniß der Brüder des Herrn zu Jesu obwalteten, ohne daß der Verfasser diese selbst theilte, es sei nur gesetzt, um anzudeuten, welcher Jacobus gemeint sei. Wenn gleich mit Recht hiergegen erinnert ist, daß, welcher Jacobus gemeint sei, schon aus den übrigen nähern Bestimmungen an unserer Stelle deutlich genug hervorgehe, so hat Credner doch in der Behauptung selbst, daß die Clementinen den Jacobus für einen eigentlichen Bruder des Herrn gehalten haben, völlig Recht.

Schon aus der hohen Bedeutung, welche die Clementinen dem Jacobus beilegen, wird es wahrscheinlich, daß sie ihn für einen eigentlichen Bruder des Herrn gehalten haben, da sie der apostolischen Würde keinen besondern Werth zuschreiben, desto mehr Gewicht aber auf die unmittelbare, äußerliche Verbindung mit Jesu legen, wie wir dies vorhin gesehen. Allein steht mit dieser Annahme nicht das ὁ λεχθεὶς ἀδελφός in Widerspruch? Allerdings, sobald es feststeht, wovon Credner und Kern ausgehn, daß ὁ λεχθεὶς unserm deutschen «sogenannter» entspricht. Allein dies eben glaube ich in Abrede stellen zu müssen. So vielfach ὁ λεγόμενος und ὁ καλούμενος in dieser Bedeutung vorkommt, so findet sich doch in keiner Stelle ὁ λεχθεὶς so gebraucht. Grade von dem Participium des Aorist's ist es bekannt, daß es nur da gebraucht wird, wo von einer wirklich vergangenen Zeit die Rede ist. Ὁ λεχθεὶς ἀδελφός kann demnach nichts anderes heißen als «der so genannt worden ist, der den Namen ἀδελφὸς τοῦ κυρίου empfangen hat». Gehen wir denn mit dieser Erklärung an unsere Stelle und sehen, was sich nach derselben als Ansicht des Verfassers über Jacobus ergibt.

Es ist bekannt, daß Jesus mehrere Brüder hatte, daß aber nur Jacobus seines Ansehns wegen κατ᾽ ἐξοχὴν mit dem Namen ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου bezeichnet wurde, weshalb sich auch Judas in seinem Briefe nicht als Bruder Jesu, sondern des Jacobus einführt. Demnach finde ich

cher ist er *ἐπίσκοπος ἐπισκόπων* und Vorsteher aller einzelnen Gemeinden, welchem Petrus beständig Nachricht von seiner Wirksamkeit zu geben hat, und dem er daher auch kurz vor seinem Tode seine Predigten überschickt, damit sie in Jerusalem in seine Hände niedergelegt, vor jeder Verfälschung sicher seien [7]). Deshalb warnt Petrus h. XI, 35. vor jedem Lehrer, der nicht vorher seine Lehre mit der des Jacobus verglichen habe [8]).

Wie nun die Apostel zunächst die Bewahrer und Verbreiter der reinen Lehre sind, so kömmt dies nach ihrem Tode besonders den Bischöfen zu, Brief des Clemens an den Jacobus c. 19. [9]), und so sollte sich die Wahrheit, mündlich überliefert,

---

in unserer Stelle den Sinn: Jacobus, der (seines Ansehns wegen) den Namen eines Bruders des Herrn erhalten hat — die übrigen Brüder waren zwar auch Brüder Jesu, waren aber nicht unter diesem Namen bekannt — dem Sinne nach gleichbedeutend mit: Jacobus, welcher vor allen andern Brüdern des Herrn diesen Namen bekommen hat. Mithin liegt zweierlei in dieser Stelle, 1) Jacobus ist ein eigentlicher Bruder des Herrn, 2) seiner Bedeutung wegen hat er diesen Namen *κατ᾽ ἐξοχήν* erhalten. Die gegebene Erklärung paßt um so besser, als es in unserer Stelle sichtlich das Bestreben des Verfassers ist, die Bedeutung des Jacobus recht hervorzuheben. —

Die Ansicht Blom's, de *ἀδελφοῖς τοῦ κυρίου*, Lugduni Batavorum 1838. p. 88., daß der Verfasser unserer Stelle zufolge diesen Jacobus für einen eigentlichen Bruder des Herrn, aber nur für einen Sohn Joseph's, nicht der Maria, gehalten, bedarf keiner Widerlegung.

7) Vergl. Capitel I. §. 6. Zu vergleichen ist außerdem Baur, Christuspartei S. 122. und über den Ursprung des Episkopats, S. 129 ff., Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche S. 491.

8) Ueber diese Stelle vergl. den Abschnitt in Cap. IV. über die Polemik der Clementinen gegen Paulus.

9) Petrus sagt hier, Jacobus werde sich über seinen Tod wohl trösten, wenn er erfahre, *ὅτι μετ᾽ ἐμὲ οὐκ ἀμαθὴς ἀνὴρ καὶ ζωοποιοὺς λόγους ἀγνοῶν — — — — τοῦ διδάσκοντος ἐπιστεύθη καθέδραν.* Daß hier von der Uebernahme des Episkopats die Rede ist, ist aus dem Vorhergehenden ganz deutlich. Auch erscheint nach c. 5., 13. u. 15. desselben Briefs das Amt des Lehrers mit dem des Bischofs vereinigt. Siehe Rothe a. a. O. S. 494. Nur binden die Clementinen nicht ausschließlich die Mittheilung der Lehre an den Bischof, da neben dem Bischof, den Presbytern und Diakonen auch noch der Katecheten namentlich gedacht wird, h. III, 71., Brief des Clemens c. 14. Wenn aber doch in den genannten Stellen dem Bischof auf besondere Weise das Lehramt übertragen wird, so kann wohl nur der Sinn sein, daß — wie dem Ober-

in der ununterbrochenen Reihe der Bischöfe in voller Reinheit erhalten. Allein, da dennoch die Gefahr der Verfälschung vorhanden ist, so ist es wünschenswerth, daß es eine Schrift gibt, in welcher die Wahrheit niedergelegt ist, die jedoch auf keinen Fall Gemeingut Aller werden darf, weil sie sonst selbst sicher der Verfälschung ausgesetzt sein würde. Vielmehr darf diese nur Geweihten übergeben werden und zwar nur solchen, die einst als Lehrer auftreten wollen. Vergl. den Brief des Petrus an den Jacobus [10]). So ist die volle Wahrheit der ausschließliche Besitz weniger Würdigen, zu denen die Menge der Christen in einem abhängigen Verhältnisse steht. Wir werden hierauf späterhin (§. 17.) noch zurückkommen.

---

§. 15.

Die christliche Religion ist identisch mit der ächt mosaischen. Ansicht der Clementinen über Glaube und gute Werke.

Es war ganz folgerecht, wenn die Clementinen die Identität der ächt mosaischen und der christlichen Religion behaupteten. Wie überhaupt Niemand, welcher nicht an die von Christo bewirkte Versöhnung glaubt, das Neue des Christenthums erkennen kann, und mithin auch unser Verfasser nicht, so hing diese Ansicht bei ihm noch besonders mit der behaupteten Identität von Adam, Enoch — — — — Moses, Christus (siehe §. 12.) zusammen.

«Es wäre ungerecht», heißt es in der achtzehnten Homilie c. 14., «wenn Christus erst jetzt die vorher unbekannte Wahrheit verkündigt hätte, und die jetzt so vielen Gottlosen unter den Heiden mitgetheilte Wahrheit den Gerechten unter den Juden

---

bischof die Sorge für die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche obliegt (vergl. §. 18. Anm. 4. u. 5.) — so dem Bischof ganz besonders die Aufsicht über die Reinheit der Lehre in seiner Particulargemeinde zukommt.

10) Wenn gleich jene Geheimschrift, auf welche sich der Verfasser dort bezieht, nicht wirklich existirte (vergl. Cap. III, §. 1. gegen Ende), so ersehn wir doch so viel daraus, daß er das Vorhandensein einer solchen, wenn nicht für absolut nothwendig, doch für wünschenswerth hielt.

daß damit die Annahme seiner Lehre bezeichnet wird, h. VII, 8. VIII, 6., und niemals wird vom Glauben an Christum gesprochen, sondern immer nur davon, daß man dem wahren Propheten oder Christo glauben müsse; und so dringend auch die Nothwendigkeit der unbedingten Hingabe an den Propheten der Wahrheit eingeschärft wird (vergl. §. 10.), so ist der Glaube an denselben doch nicht wegen seiner selbst, sondern nur deshalb nothwendig, einmal weil die Erkenntniß der Wahrheit, welche zur Seligkeit unumgänglich erforderlich ist, nur durch die wahre Prophetie vermittelt werden kann[4]), dann aber, weil ohne diesen Glauben der Mensch nicht den Vorschriften des wahren Propheten Folge leisten würde, h. VIII, 6. [5]). Auf das recht Handeln, wie auf die Erkenntniß der Wahrheit kommt sonach Alles an, beides ist nach den Clementinen gleich sehr nothwendig, und man kann nicht sagen, daß sie das eine oder andere ausschließlich als Hauptsache betrachtet hätten. So kann ich weder das Urtheil Schenkels, daß die Clementinen alles Gewicht auf das recht Handeln legen, und die Erkenntniß ihnen nur insofern Werth habe, als sie ein Mittel sei, rechtschaffen zu leben [6]), unbedingt unterschreiben, noch der gradezu entgegengesetzten Meinung Baur's [7]) beipflichten, daß die Gnosis im clementinischen System das Höchste sei, so großes Gewicht auch auf das Handeln gelegt werde. Allerdings erscheint in vielen Stellen das recht Handeln durchaus als Hauptsache und die Erkenntniß der Wahrheit nur als Mittel zur Seligkeit. Es tritt dies wohl nirgends so deutlich hervor, als in den Worten: «Wenn diese Lehre auch eine Fabel wäre, so wäre sie als

4) Ich verweise auf das §. 10. und zum Theil §. 11. Entwickelte.

5) Ἀλλὰ τὸ πιστεύειν διδασκάλῳ ἕνεκα τοῦ ποιεῖν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ λεγόμενα γίνεται.

6) Schenkel, de eccles. Corinthia primaeva p. 64.: Eum voluisse (scil. scriptorem Clementinorum) Dei cognitio eo spectet, ut mores emendentur, ex eo satis manifestum est, quod de ecclesia instituenda, administranda rectorumque munere apud eum exponitur. Eodem pertinet id quod alio loco dictum est, etiamsi fabula esset haec doctrina, tamen οὐκ ἀσύμφορος εἴη τῷ βίῳ. Pluris igitur est ex ejus sententia vitam sanctam agere, quam vera habere cognita.

7) Baur's Gnosis S. 401.

eine fromme Lehre doch nicht unbrauchbar für's Leben, denn in der Erwartung eines künftigen Gerichts vom allwissenden Gott findet der Mensch einen mächtigen Antrieb zum sittlichen Leben» [8]). Und wenn die Erkenntniß der Wahrheit so häufig als nothwendige Bedingung der Seligkeit hingestellt wird [9]), so wird als Grund hiervon an andern Stellen angegeben, weil ohne diese Erkenntniß der Mensch weder wissen würde, was Gott wohlgefällig ist, noch, ohne von der Wahrheit einer gerechten Vergeltung in jenem Leben überzeugt zu sein, Kraft genug haben würde, ein sittliches Leben zu führen, h. I, 4. III, 31. [10]). Nach diesen Stellen ist die Erkenntniß der Wahrheit, nur in so ferne sie eine nothwendige Bedingung der Sittlichkeit ist, zur Seligkeit nothwendig, die Hauptsache ist ein sittlicher Wandel. Ja h. XI, 16. wird ein solches Gewicht auf das Handeln gelegt, daß gesagt wird, der Heide, der das Gesetz beobachte, sei ein Jude, der Jude, welcher demselben nicht gehorche, ein Heide [11]).

So sehr die angeführten Stellen für die Meinung Schenkels sprechen, so wird doch in eben so vielen Stellen die Erkenntniß dem Handeln gegenüber durchaus als die Hauptsache hingestellt, ja es finden sich Aussprüche, die den angeführten geradezu widersprechen. So heißt es h. XII, 33., daß diejenigen, welche ohne Erkenntniß der Wahrheit rechtschaffen leben

---

8) h. IV, 14. *Οὗτος ὁ λόγος εἰ καὶ μῦθος ὢν τυγχάνει, εὐσεβὴς γε ὢν, οὐκ ἀσύμφορος ἂν εἴη τῷ βίῳ. Ἕκαστος γὰρ προσδοκίᾳ τοῦ κριθήσεσθαι ὑπὸ τοῦ παντεπόπτου θεοῦ πρὸς τὸ σωφρονεῖν μᾶλλον τὴν ὁρμὴν λαμβάνει.*

9) z. B. h. III, 18. *ἡ γνῶσις μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται.*

10) «Wie kann ich ohne sichere Hoffnung eines ewigen Lebens des Körpers Begierden unterdrücken? Aber ich weiß auch gar nicht einmal, was gerecht und Gott angenehm ist» u. s. w., ruft Clemens aus, ehe er im Christenthum die Wahrheit gefunden hat, h. I, 4. Vergl. auch h. III, 31. «Kein Unrecht zu thun und das uns zugefügte Unrecht zu ertragen, würden wir nicht im Stande sein ohne Kenntniß der Wahrheit, d. h. ohne die Gewißheit zu haben, daß Gott einst ein gerechtes Gericht halten wird».

11) *Ἐὰν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰουδαῖος ἐστὶ, μὴ πράξας δὲ Ἰουδαῖος Ἕλλην.* Man erinnere sich daran, daß ein Jude sein den Clementinen dasselbe ist, als ein Christ sein.

(*οἱ ἐν πλάνῃ ποιοῦντες καλῶς*), doch nicht zur Seligkeit gelangen könnten, und h. XI, 15., wird gesagt, daß, wenn man auch alle Gebote Gottes erfülle, die Unwissenheit in Betreff Gottes eine genügende Ursache der Verdammung sei [12]), wie umgekehrt diejenigen, welche bei der Erkenntniß der Wahrheit ein sündiges Leben führen, nur mäßig für ihre Sünden bestraft werden und im künftigen Leben dennoch zur Seligkeit gelangen, h. VII, 7. [13]). So wird auch im Brief des Clemens an den Jacobus c. 7. gesagt, daß die, welche im Irrthum leben, selbst wenn sie ein rechtschaffenes Leben führen, die härteste Strafe zu erleiden hätten [14]). Und Petrus sagt, h. III, 5., daß nur die gerettet werden, welche Gott erkannt haben.

Sonach legen die Clementinen ein gleiches Gewicht auf die Erkenntniß der Wahrheit und auf die Vollbringung guter Werke, und wenn in manchen Stellen das eine vor dem andern hervorgehoben wird, so ist in eben so vielen Stellen das Gegentheil der Fall. —

Nach der vorhin entwickelten Ansicht unsers Verfassers von der Identität des reinen Judenthums und Christenthums war

---

12) *ἅπερ εἰ καὶ πάντα ποιεῖτε τὰ παραγγέλματα, μία ἡ πρὸς θεὸν ἄγνοια ἱκανὴ τυγχάνει πρὸς καθ' ὑμῶν τιμωρίαν.*

13) *Αὐτῷ τῷ θεῷ ἔδοξε περὶ τῶν ἐν γνώσει τῶν καλῶν παραπιπτόντων κατὰ λόγον τῶν ἀνθρωπίνων παραπτωμάτων μετρίως κολασθέντας σωθῆναι.* Vergl. auch h. X, 2.

14) *Τὰ πρωτεῖα* (scil. *τῆς κολάσεως*) *τοῖς ἐν πλάνῃ οὖσιν ἀποδίδοται, κἂν σωφρονῶσιν.* —

Dieselbe Denkweise bezeichnet Justin der Märtyrer, Dial. c. Tryph. Jud. fol. 370. ed. Colon. *ὡς ὑμεῖς ἀπατᾶτε ἑαυτοὺς καὶ ἄλλοι τινὲς ὑμῖν ὅμοιοι κατὰ τοῦτο, οἳ λέγουσιν, ὅτι, κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκουσιν* *) *οὐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν.*

Damit ist zu vergleichen die Stelle des judaisirenden (obwohl keineswegs ebionitischen, vergl. Cap. IV.) pastor Hermae simil. VIII. c. 10.: Crediderunt quidem Deo, in sceleribus vero conversati sunt; nunquam tamen a Deo recesserunt, sed semper nomen domini lubenter tulerunt — — — — c. 9. in fide perseveraverunt, sed opera fidei non exercuerunt. Vergl. Neander's apostolisches Zeitalter, II. S. 490., Kern's Jacobusbrief S. 101.

*) Ohne Zweifel ist *γινώσκουσι* hier der Dativ Plur. des Participiums — sonst würde *γινώσκωσι* stehn müssen — folglich ist kein Komma vor *οὐ μὴ κ. τ. λ.* zu setzen, wie gewöhnlich geschieht.

ihm das Letztere natürlich eine *νόμιμος πολιτεία*, h. II, 20., und die Verkündigung des Evangeliums ein *νόμιμον κήρυγμα*. So bezeichnet Clemens h. IV, 22. seine Annahme des Christenthums, indem er sagt, daß er sich zum heiligen Gott und Gesetz der Juden hingewandt habe, und das Christenthum wird häufig *ὁ τοῦ θεοῦ νόμος* genannt. So fordert Petrus h. X, 6. zur Annahme des Gesetzes auf und nennt im Brief an den Jacobus c. 2. seine Predigt *νόμιμον κήρυγμα*.

---

§. 16.

Welche Gebräuche wollen die Clementinen aus dem Judenthum beibehalten wissen? Ihre Ansicht über Opfer, Genuß des Fleisches, Fasten, Beschneidung, Taufe, Abendmahl.

Ist sonach die christliche Religion identisch mit der ächt mosaischen, so ist im Allgemeinen die Antwort auf die Frage, welche jüdische Riten im Christenthum noch gültig seien, daß alles ächt Mosaische beizubehalten sei, oder, was dasselbe ist, daß nur das, was Christus gebilligt hat, Geltung habe, denn ob etwas wirklich von Moses herrührt, wird daran erkannt, ob Christus, der gekommen war, nicht das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, es abgeschafft hat oder nicht (vergl. §. 12. Anm. 7.). Da nun aber die ächt mosaische Religion sich beständig bis auf Christus in geheimer Tradition unter den Würdigen erhalten hat (vergl. §. 12. gegen Ende), so lautet die Antwort auf jene Frage auch: *ὅσα θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες*, h. VII, 4. Daß dies «*ὅσα*» auch die rituelle Seite des Mosaismus umfaßt, geht aus dem unmittelbar Vorhergehenden wieder hervor [1]).

---

1) *Ἔστι δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι, αὐτὸν αἰτεῖν ὡς πάντα νόμῳ κριτικῷ διδόντα, τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκὸς, μὴ ψαύειν αἵματος, ἐκ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος, τὰ δὲ λοιπὰ ἑνὶ λόγῳ ὅσα θεὸν σέβοντες κ. τ. λ.*

Ich bemerke noch, daß es unrichtig ist, wenn Engelhardt in seiner Dogmengeschichte Theil I. S. 26. behauptet, daß die Clementinen die vollständige Beobachtung des mosaischen Gesetzes nur von den Judenchristen fordern, von den Heidenchristen aber nur äußere Reinhaltung. Sie

Welches Gewicht aber auf diese Riten gelegt wird, bezeugt die Stelle h. II, 19. 20. recht deutlich. Hier erzählt Petrus, eine Syrophönizierin sei zum Herrn gekommen mit der Bitte, ihre an einer schweren Krankheit darniederliegende Tochter zu heilen, Christus habe ihr aber zur Antwort gegeben οὐκ ἔξεστιν ἰᾶσθαι τὰ ἔθνη ἐοικότα κυσὶ διὰ τὸ διαφόροις χρῆσθαι τροφαῖς καὶ πράξεσιν. Erst als sie die jüdische Lebensweise angenommen, sei ihre Bitte von Christo erfüllt. So sagt Petrus h. XIII, 4., man dürfe nicht mit den Heiden wegen ihrer unreinen Lebensweise zusammenessen (διὰ τὸ ἀκαθάρτως αὐτοὺς βιοῦν) *).

Untersuchen wir demnach im Einzelnen, welche Riten unser Verfasser als ächt mosaische beibehalten wissen will, und welche er als später hinzugekommene und deshalb verwerfliche betrachtet.

Zu den Gebräuchen, welche dem ächten Mosaismus fremd seien, zählt er vor allem den Opfercultus. Daß Gott keine Opfer begehrt, ist einmal daraus ersichtlich, daß zum Opfern das Schlachten von Thieren erforderlich ist, dieses aber will Gott nicht, da die Israeliten, welche auf ihrem Zuge aus Aegypten Fleisch begehrten, gleich nach dem Genusse desselben starben, h. III, 45., sodann aber aus den Worten Christi, welche er zu denen sprach, die durch Opfer das Wohlgefallen Gottes erlangen zu können glaubten: ὁ θεὸς ἔλεος θέλει καὶ οὐ θυσίας, ἐπίγνωσιν αὐτοῦ καὶ οὐχ ὁλοκαυτώματα, h. III, 56.[2]). So wenig hat Gott Wohlgefallen an Opfern, daß vielmehr die Dämonen es sind, welche dieselben verlangen und sich an ihnen erfreuen, h. IX, 14., und der Opfercultus das Eigenthümliche des heidnischen Gottesdienstes ist, h. IX, 7.

Wie die Clementinen sonach die Opfer verabscheuen, so dringen sie auch auf die Enthaltung von Allem, was mit denselben in irgend welcher Beziehung steht, und sonach vor Allem

---

machen gar keinen Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen, von den Letztern verlangen sie eben so gut, wie von den Erstern eine vollständige Beobachtung des ächt mosaischen Gesetzes.

*) Vergl. Neanders Leben Jesu, Hamburg 1837. S. 471 ff.

2) Vergl. damit h. III, 26. Ὁ ἀληθὴς προφήτης — — — — θυσίας, αἵματα, σπονδὰς μισεῖ, — — — — πῦρ βωμῶν σβέννυσιν.

auf die Enthaltung von den Opfermahlzeiten, h. VII, 8. [3]), ja sie gestatten nicht einmal das Zusammentreffen mit Heiden, *διὰ τὸ ἀκαθάρτως αὐτοὺς βιοῦν*, h. XIII, 4. [4]).

Wenn demnach feststeht, daß die Clementinen aufs strengste den Genuß des Opferfleisches untersagen, so tritt uns jetzt eine andere Frage entgegen, welche verschieden beantwortet ist. Ist nach den Clementinen überhaupt der Fleischgenuß gestattet? Mosheim [5]), Neander [6]), de Wette [7a]), Credner [7b]), Tholuck [7c]), Baur [8a]), Böttger [8b]), Schwegler [9a]), Semisch [9b]) verneinen, Schenkel [10]) bejaht diese Frage, indem er aus der Stelle h. VII, 4., wo der Genuß des Opferfleisches und des Erstickten verboten wird, folgert, daß der Genuß des Fleisches im Allgemeinen in den Clementinen nicht verboten sein könne.

Sehen wir vorläufig von dieser Stelle ab, so kommt zunächst die Stelle h. VIII, 15. in Betracht. Hier wird berichtet, Gott habe, da die Erde den Giganten nicht mehr hinreichende Nahrung gegeben — denn die Erde sei nur nach den Bedürfnissen des Menschen eingerichtet — Manna vom Himmel regnen lassen, damit die Giganten sich nicht zu dem widerna-

3) *Ἡ δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν αὕτη, τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν, καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ* — — —, *τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν κ. τ. λ.*; vergl. h. VIII, 14., wo gesagt wird, daß die Dämonen nur über diejenigen Macht haben sollten, welche sich ihnen freiwillig hingeben würden durch Opfer, Theilnahme an ihren Mahlzeiten u. s. w.

4) Hiermit ist auch zu vergleichen h. I, 22., wo berichtet wird, daß Petrus mit dem damals noch nicht getauften Clemens nicht zusammen gegessen habe.

5) De turbata per recent. Platon. eccl. p. 177.

6) Gnostische Systeme S. 381.

7a) Christliche Sittenlehre, Theil II. Berlin 1819. S. 280.

7b) Ueber Essäer und Ebioniten, S. 302.

7c) Kommentar zum Brief an die Hebräer, Hamburg 1836. S. 450.

8a) Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, S. 128 f.

8b) Beiträge zur historisch kritischen Einleitung in die paulinischen Briefe, Abtheil. V. Göttingen 1838. S. 159.

9a) Der Montanismus u. s. w. S. 118 f. und in der Abhandlung über den Charakter u. s. w. S. 188.

9b) Justin der Märtyrer, Theil II. Breslau 1842. S. 391.

10) De eccles. Corinth. prim. p. 42.

türlichen Genuß des Fleisches (ἐπὶ τὴν παρὰ φύσιν τῶν ζώων βορὰν) wenden möchten. Schon aus dieser Stelle geht hervor, daß der Verfasser den Fleischgenuß nicht billigt, da er ihn einen widernatürlichen nennt. Wenn Schenkel dagegen einwendet, daß der Fleischgenuß παρὰ φύσιν bloß in Bezug auf die Giganten genannt werde, so ist einmal zu entgegnen, daß es weit natürlicher ist, die Worte ganz allgemein zu verstehen. Sodann aber ist doch nicht denkbar, daß der Verfasser den Fleischgenuß als etwas der rohen Gigantennatur — wie sie in den unserer Stelle vorhergehenden Worten geschildert wird — Unangemessenes, für die menschliche Natur dagegen wohl sich Eignendes angesehen haben sollte. Endlich ist hier doch mit klaren Worten ausgesprochen, daß die Natur, welche nur für den Menschen berechnet sei, so eingerichtet gewesen, daß vegetabilische Nahrung hinreichte.

Wer sich noch nicht überzeugt haben sollte, daß die Clementinen nach dieser Stelle dem Fleischgenuß abhold sind, mag auch das gleich Folgende näher ins Auge fassen. «Aber jene begnügten sich als unreine Wesen nicht mit der reinen Nahrung, sondern trachteten nach dem Genusse des Bluts». Dann wird fortgefahren c. 16.: «Die damals lebenden Menschen thaten aus Nachahmung ein Gleiches. So sind wir nicht durch die Geburt böse oder gut, sondern werden beides erst. Da es nun an vernunftlosen Thieren zu fehlen anfing, aßen jene Bastarde auch Menschenfleisch, denn die, welche einmal Fleisch in anderen Gestalten gegessen, waren auch nicht weit entfernt vom Genuß des Menschenfleisches». —

Unläugbar geht aus den angeführten Worten hervor, daß die Clementinen den Genuß des Fleisches nicht billigten. Denn wenn es heißt, die Giganten begnügten sich nicht mit der reinen Nahrung, sondern aßen Fleisch, so wird doch unbestreitbar die thierische Nahrung ganz allgemein als eine unreine bezeichnet, da von der bei den obigen Worten «παρὰ φύσιν» allerdings möglichen Einschränkung «für die Giganten» hier keine Rede sein kann. Wenn fortgefahren wird: «So werden wir erst gut oder böse und sind es nicht von Natur» so zeigt das Wort «so» doch unzweifelhaft, daß der Genuß des Fleisches als etwas Böses betrachtet wird. Noch klarer tritt dies endlich

in dem Ausspruch hervor, es sei kein großer Schritt vom Genuß des Thierfleisches zu dem des Menschenfleisches. Bedarf es nach allem diesen noch eines weitern Beweises für die Unrichtigkeit der Schenkelschen Meinung, so kann man auch noch h. III, 45. hierherziehn, wo die Verwerflichkeit der Opfer aus dem dazu erforderlichen Schlachten der Thiere, dies aber als unrecht aus der Thatsache dargethan wird, daß die Israeliten, welche auf ihrem Zuge aus Aegypten Fleisch verlangt hatten, gleich nach dem Genusse desselben sterben mußten.

So ist unser Verfasser fern davon, den Genuß des Fleisches zu billigen. Wie reimt sich aber damit der Umstand, daß er nirgends denselben ausdrücklich verbietet, dagegen mehrere Male dringend einschärft, nicht vom Götzenopferfleisch und vom Fleisch erstickter Thiere zu essen? Wenn wir nun bei den Clementinen die Unterscheidung eines höhern und niedern Standpunkts der Sittlichkeit, obwohl nicht klar entwickelt, antreffen, so wird die Annahme gewiß als eine natürliche erscheinen, daß der Verfasser die Enthaltung vom erstickten Fleisch, wie vom Fleisch der Götzenopfer als etwas durchaus Nothwendiges, die Enthaltung von allem Fleisch dagegen für etwas besonders Verdienstliches angesehen habe. Vergl. den folgenden §.

Dem Fasten legen die Clementinen eine große Bedeutung bei, indem sie dasselbe als ein besonders geeignetes Mittel betrachten, die Dämonen, welche den Menschen nachstellen, um sie zu Werkzeugen ihrer Lüste zu gebrauchen, zu vertreiben, h. IX, 10. Insbesondere machen sie es vor der Taufe zur Pflicht, h. III, 73. XIII, 9. 11. Außerdem empfehlen sie alles, was auf die äußere Reinerhaltung des Körpers Bezug hat, da sie zwischen der innern und äußern Reinheit eine Wechselwirkung annehmen [11]). Deshalb wird das öftere Baden dringend anempfohlen, nach jedem vollzogenen Beischlaf aber zur Pflicht gemacht, h. VII, 8. XI, 28. 30. 33.

Ueber die Beschneidung findet sich in den Homilien keine einzige Stelle, nur aus einer Stelle in der dem Brief des Pe-

11) h. IX, 23. ὁ καθαρὸς καὶ τὸ ἔξω καὶ τὸ ἔσω καθᾶραι δύναται. h. IX, 29. ἐκ τῆς ἔσω γὰρ διανοίας ἡ τοῦ ἔξω σώματος ἀγαθὴ γίνεται πρόνοια.

trus an den Jacobus nachstehenden διαμαρτυρία geht hervor, daß der Verfasser derselben eine große Bedeutung beilegt. Je mehr aber der Verfasser ein absichtliches Schweigen über die Beschneidung in den Homilien beachtet, mit desto größerem Nachdruck bringt er auf die Nothwendigkeit der Taufe. Sie ist zur Seligkeit unumgänglich nothwendig, h. VIII, 22. 23. XI, 25. 27. XIII, 13. 20. 21., auch der Rechtschaffenste und Frömmste kann ohne dieselbe nicht selig werden [12]). Wenn gleich deshalb bei der Ungewißheit der Lebensdauer mit der Taufe zu eilen gerathen wird, h. XI, 27. [13]), so wird anderseits doch die Nothwendigkeit einer Vorbereitung auf dieselbe geltend gemacht — Clemens wird sogar erst drei Monate, nachdem er sich dem Petrus angeschlossen, von Letzterem getauft, h. XI, 35. — deren Dauer sich nach dem sittlichen Zustand richten müsse [14]).

Die Taufe selbst muß in fließendem Wasser, in Quellen, Flüssen oder, wo diese fehlen, im Meere Statt finden [15]). Die Clementinen berufen sich hierfür auf einen Ausspruch Christi, *ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, πνεύματος, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*, h. XI, 26. Die Taufe geschah auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes (vergl. die eben angeführte Stelle h. XI, 26.) — die *τρισμακαρία ἐπονομασία*, h. IX, 19. 23. und öfter.

Fragen wir nach dem Grunde, weshalb die Clementinen die absolute Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit behaupten, so müssen wir gestehn, daß ein innerer Grund dafür in ihrem

---

12) h. XIII, 21. *νόμος ἦν, μηδὲ δίκαιον ἀβάπτιστον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰςελθεῖν*, vergl. XI, 25. *καὶ μή τοι νομίσῃς, ὅτι, κἂν πάντων τῶν ποτε γενομένων εὐσεβῶν εὐσεβέστερος γένῃ, ἀβάπτιστος δὲ ἦς, ἐλπίδος τυχεῖν δυνήσῃ ποτέ.*

13) *σπεῦσον γεννηθῆναι θεῷ, ὅτι ἡ ἀναβολὴ κίνδυνον φέρει διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι τοῦ θανάτου τὴν προθεσμίαν.*

14) Vergl. h. XIII, 9. Hier sagt Petrus, daß die Mutter des Clemens sich nur Einen Tag durch Fasten zur Taufe vorzubereiten brauche, da sie Glauben bezeugt habe, sonst wäre eine weit längere Vorbereitungszeit erforderlich gewesen.

15) h. IX, 19. *ἀενάῳ ποτάμῳ, ἢ πηγῇ, ἐπεὶ κἂν θαλάσσῃ ἀπολουσάμενοι κ. τ. λ.* So wird auch Clemens selbst in fließendem Wasser nicht weit von dem Meere getauft, h. XI, 35.

System nicht aufzufinden ist. Ist der Mensch vollkommen frei, kann er, wenn er nur will, ein heiliges Leben führen, wozu bedarf ein solcher noch der Taufe? Und doch behaupten sie ausdrücklich, daß auch der vollkommen Gerechte und Heilige ohne die Taufe nicht selig werden kann (vergl. Anm. 12.). Demnach ist es ganz consequent, wenn die Nothwendigkeit der Taufe hauptsächlich dadurch begründet wird, daß sie von Gott geboten ist, h. XI, 25. 26. [16]). «Laß Dich. also taufen», wird h. XI, 27. gesagt, nachdem vorher gezeigt ist, daß, wer sich nicht taufen lassen wolle, dadurch dem Willen Gottes widerstrebe — «magst Du gerecht oder ungerecht sein». Und h. XIII, 21. wird ganz allein als Grund der Taufe angeführt, ὅτι δόγμα θεοῦ κεῖται, ἀβάπτιστον εἰς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν μὴ εἰςελθεῖν, dagegen in der ersten Stelle h. XI, 26. außerdem noch ein anderer, sogleich näher zu besprechender Grund für die Nothwendigkeit der Taufe geltend gemacht wird.

Wir haben §. 10. als Lehre der Clementinen erkannt, daß, obwohl der Mensch mit vollkommner Freiheit zwischen dem Guten und Bösen wählen kann, doch eine Neigung zur Sünde in einem Jeden vorhanden ist, die freilich noch nicht selbst sündlich ist, aus der vielmehr erst die Sünde hervorgeht (vergl. auch §. 17.). Wie somit ein jeder Mensch von seiner Geburt an eine Neigung zur Sünde hat, so wird ihm in der Taufe eine höhere Kraft zu Theil, durch welche die Folgen der aus sinnlicher Lust hervorgegangenen Geburt — nämlich die Neigung zur Sünde — aufgehoben werden, h. XI, 26. [17]).

Wird so dem Menschen in der Taufe eine höhere Kraft zu Theil, so gewährt sie ihm auch die Vergebung der früher

---

16) Als Grund, weshalb auch der Frommste ohne die Taufe nicht zur Seligkeit gelangen wird, wird c. 25. angegeben, weil ein solcher sich dem Willen Gottes widersetzt. Σὺ δὲ εἰ οὐ θέλεις, ὡς ἐκείνῳ (scil. θεῷ) ἔδοξε, βαπτισθῆναι, τῷ σῷ θελήματι ὑπηρετῶν ἐχθραίνεις τῇ ἐκείνου βουλῇ. Und c. 26. wird die Frage aufgeworfen, τί συμβάλλεται πρὸς εὐσέβειαν τὸ βαπτισθῆναι ὕδατι; die Antwort ist, πρῶτον μὲν, ὅτι τὸ δόξαν θεῷ πράττεις.

17) Dies nur kann der Sinn der Worte sein h. XI , 26. ὕδατος ἀναγεννηθεὶς θεῷ τὴν ἐξ ἐπιθυμίας πρώτην σοι γενομένην καταλλάσσεις γένεσιν.

begangenen Sünden, h. VIII, 22. [18]). Selbst der Gerechte hat sich manche Vergehen unbewußt zu Schulden kommen lassen, für die er in der Taufe Vergebung erhält.

Wie in der ältesten Kirche die subjective Aneignung des Heils in dem Act der Taufe concentrirt, und die Taufe als zusammenfallend mit der Wiedergeburt gedacht wurde, so war auch unserm Verfasser Getauft- und Wiedergeborenwerden dasselbe [19]), nur mit dem allerdings unendlich wichtigen Unterschiede, daß die alte Kirche die Beziehung der Taufe auf das durch Christus erworbene Heil festhielt, diese Beziehung auf Christum dagegen in den Clementinen deshalb ganz fehlen mußte, weil sie die göttliche Gnade allein auf die Mittheilung der Wahrheit beschränkten und von der durch Christum gewordenen Versöhnung dem ganzen Zusammenhang ihres Systems zufolge nichts wußten. In der Taufe erfolgt nach unserm Verfasser die Mittheilung einer höhern Kraft und die Vergebung der Sünden in Folge einer mystischen Wirkung des Wassers [20]). «Fliehet zum Wasser», heißt es h. XI, 26., «dies kann allein die

---

18) *βάπτισμα — — εἰς ἄφεσιν γίνεται τῶν πεπραγμένων ὑμῖν κακῶν.* So ist öfter die Rede von der Taufe *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, z. B. h. XI, 27. XVII, 7.

19) h. VII, 8. *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισθῆναι καὶ οὕτως διὰ τῆς ἁγνοτάτης βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σώζοντος ὕδατος.* h. XI, 24. — — *πρωτογόνῳ ἀναγεννηθεὶς ὕδατι.* — c. 26. — — *ἐξ ὕδατος ἀναγεννηθεὶς θεῷ.* — — c. 27. wird *γεννηθῆναι θεῷ* identisch gebraucht mit *βαπτίζεσθαι*, c. 35. wird die Taufe genannt eine von Gott geschenkte Wiedergeburt. Vergl. auch die sogenannte *διαμαρτυρία* (über dieselbe siehe Capitel I. §. 3.) c. 1. *ἔνθεν* (nämlich in fließendem Wasser) *ἡ δικαίων γίνεται ἀναγέννησις.*

20) Es ist daher durchaus unrichtig und zeugt eben so sehr von einer gänzlichen Verkennung des clementinischen Systems, wenn der Verfasser der «Clementine» in seiner Schrift: die Grundlage des evangelischen Pietismus, Leipzig 1833. S. 369. sagt: «Ueber den Tod Christi als ein Sühnopfer wird (in den Clementinen) gar nichts gesagt, aber gewiß wird die sündentilgende Kraft der Taufe von seinem Opfertode abgeleitet und als etwas bekanntes vorausgesetzt»; — als die Behauptung Gfrörers (Jahrh. d. Heils, II. S. 436.), daß der christliche Gebrauch der Taufe denselben Vorstellungen von der mystischen Kraft des Wassers, wie bei den Clementinen, seinen Ursprung verdanke, eine gänzliche Verkennung des Wesens der christlichen Taufe involvirt. Vergl. den Abschnitt über die Bedeutung der Clementinen.

Kraft des Feuers löschen» [21]). Wer nicht zur Taufe kommen will, der hat noch den Geist der Wasserscheu [22]), der ihn hindert, dem lebendigen Wasser zu nahen.

Wie kann aber das Wasser eine solche Kraft haben? Die Clementinen antworten darauf: Es schwebt etwas von Anfang an Mitleidiges über dem Wasser, das die Getauften durch die dreimal selige Anrufung von der künftigen Strafe befreit und nach der Taufe die guten Werke der Getauften wie Geschenke Gott darbringt, h. XI, 26. Wie das Wasser Alles erzeugt, das Wasser aber den Anfang seiner Bewegung vom Geist erhält, der Geist aber seinen Ursprung von Gott hat, so läßt sich hieraus ganz natürlich begreifen, wie man durch die Taufe zu Gott kommt, h. XI, 24. [23]).

Der Feier des Abendmahles wird nur beiläufig zwei Mal gedacht, h. XI, 36. XIV, 1.; in der erstern Stelle wird des Brodes allein, in der letztern des Brodes und Salzes [24]) Erwähnung gethan.

---

§. 17.

Moral.

Credner in der oft erwähnten Abhandlung S. 294. ist der Ansicht, daß der Sittenlehre bei der Beurtheilung des höhern oder geringeren Werthes eines Religionssystems ein vorherrschender Einfluß nicht abzusprechen sei, und daß von diesem

---

21) διὸ προσφεύγετε τῷ ὕδατι, τοῦτο γὰρ μόνον τὴν τοῦ πυρὸς ὁρμὴν σβέσαι δύναται. Diese Stelle erhält ihre Erklärung durch h. IX, 11. und 19. Wie die Clementinen sich Gott als eine Lichtgestalt denken, so stellen sie sich die Dämonen als feurige Naturen vor — Licht und Feuer sind Syzygien. — Wie nun das Wasser das Feuer löscht, so verscheucht es auch die feurigen Dämonen, h. IX, 11. u. 19. Vergl. Baur's Gnosis S. 372.

22) Τούτῳ ὁ μήπω προσελθεῖν θέλων, ἔτι τὸ τῆς λύσσης φέρει πνεῦμα, οὗ ἕνεκα ἐπὶ τῇ αὐτοῦ σωτηρίᾳ ὕδατι ζῶντι προσελθεῖν οὐ θέλει, h. XI, 26.

23) Ich bin bei der Uebersetzung dieser Stelle Baur'n gefolgt, Gnosis 372.

24) Πέτρος τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας τῇ μητρὶ πρῶτον ἔδωκε κ. τ. λ.

Standpunkt aus betrachtet unseren Clementinen ein ehrenvoller Platz angewiesen werden müsse [1]). Allerdings wird vermöge des innigen Zusammenhangs der Sittenlehre mit den dogmatischen Vorstellungen die erstere denselben Werth haben, als die letzteren, und daher bei der Beurtheilung eines Religionssystemes eben so gut in Betracht kommen als die dogmatischen Ansichten. Aber eben vermöge dieses Zusammenhangs werden die Trübungen der Glaubenslehre sich auch in der Sittenlehre abspiegeln, und umgekehrt. Wer in der Sittenlehre sich von der Wahrheit entfernt, wird es auch in der Glaubenslehre, und wer in der letztern nicht auf dem einen Grunde — Christus — ruht, muß auch in der erstern das Wahre verfehlen. Es gibt keine Uebereinstimmung derer in der Sittenlehre, die auf verschiedenen Gebieten in der Dogmatik stehen. Und so gestehe ich auch, der Sittenlehre der Clementinen eben so wenig als ihrer Glaubenslehre einen hohen Werth beilegen zu können. Die Trübungen, die uns in der erstern entgegengetreten sind, werden uns auch in der letztern begegnen. — Den Zusammenhang der ethischen mit den dogmatischen Ansichten unsers Verfassers nachzuweisen, wird unser hauptsächliches Bestreben bei der Darstellung der Sittenlehre sein.

Das ganze dogmatische System unserer Clementinen ruht auf ihrer Auffassung der Sünde. Indem sie die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur durchaus in Abrede stellen, beziehen sie die Gnade Gottes in Christo nur auf die Mittheilung der Wahrheit — Christus ist ihnen nur der wahre Prophet — und zwar ganz consequent nicht auf Mittheilung einer bisher unbekannten Wahrheit — denn das Neue des Christenthums besteht in der durch Christus gestifteten Versöhnung, und wo diese verkannt wird, kann auch das Neue desselben nicht wohl anerkannt werden — sondern auf die weitere Verbreitung der von Anfang an in geheimer Ueberlieferung fortgepflanzten Wahrheit. So erkennen sie auch Christi specifische Dignität so wenig, daß sie ihn mit Adam, Enoch, — — — Moses identificiren.

1) Wie auch schon Stäudlin im zweiten Band seiner Geschichte der Sittenlehre Jesu, Göttingen 1802. S. 78. die «trefflichen Grundsätze der Clementinen in Ansehung der Humanität, des Mitleids, der ehelichen Pflichten und der Keuschheit» hervorgehoben hatte.

Wie mit der Lehre über die Sünde somit ihr ganzes dogmatisches System eng zusammenhängt, so nicht minder ihr ethisches.

Fassen wir zunächst die Ansicht unsers Verfassers von der Sünde näher ins Auge. Das Verhältniß Gottes zum Ursprung des Bösen haben wir §. 4. betrachtet, die Entstehung der Sünde im Menschengeschlecht §. 2., ohne daß wir an beiden Stellen die Theorie unsers Verfassers über die Entstehung des Bösen vollständig entwickeln konnten.

Die Clementinen verbinden die Ableitung des Bösen «aus der Eigenschaft alles endlichen Einzellebens in Gegensätzen sich zu entwickeln» mit der Ableitung desselben aus der Materie.

Nach der Ansicht unsers Verfassers ist Gott allein eine Einheit, Alles, was außer ihm da ist, zerfällt in Gegensätze, von der höchsten Stufe des creatürlichen Daseins, von der Sophia, der rechten Hand Gottes, welcher seine linke Hand — der Teufel — gegenübersteht, bis zu den niedrigsten Regionen hinab. Wie nämlich die Substanzen der Welt zwei- und vierfach getheilt sind, in das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockne, so ist auch Alles, was aus denselben besteht, in Gegensätze zerspalten, damit aus diesen Gegensätzen und Mischungen — denn das Einfache ist auch das Unlebendige, das Todte, h. XIX, 12. — die Lust des Lebens hervorgehe [2]). So ist der Himmel und die Erde entstanden, so der Tag und die Nacht, das Licht und das Feuer, das Leben und der Tod [3]). Nicht anders verhält es sich mit dem moralischen Gegensatz des Guten und Bösen. Schon auf der ersten Entwicklungsstufe aus Gott begegnet uns derselbe — die Sophia oder der heilige Geist das gute, der Teufel das böse, nicht etwa zuerst gut, sondern gleich böse geschaffene [4]) Princip. So

---

2) *Οὗτος μόνος τὴν μίαν καὶ πρώτην μονοειδῆ οὐσίαν τετραχῶς καὶ ἐναντίως ἔτρεψεν, εἶτα μίξας μυρίας κράσεις ἐξ αὐτῶν ἐποίησεν, ἵνα εἰς ἐναντίας φύσεις τετραμμέναι καὶ μεμιγμέναι τοῦ ζῆν ἡδονὴν ἐκ τῆς ἀντισυζυγίας ἐργάσωνται*, h. III, 33.

3) Vergl. §. 3.

4) Ohne daß Gott jedoch die Bosheit geschaffen, vergl. §. 4.

war auch der erste Mensch Adam der männliche oder der wahre Prophet ohne Sünde und Irrthum, dagegen Eva die weibliche oder falsche Prophetin, ein sinnliches, schwaches, der Sünde und dem Irrthum unterworfenes Geschöpf [5]). Auch bei den von Adam und Eva abstammenden Menschen herrscht nach göttlicher Anordnung [6]) dasselbe Gesetz des Gegensatzes; nur geht hier nicht wie in der ersten Ordnung der Syzygien, das Gute dem Schlechten, sondern das Schlechte dem Guten voran. So folgte auf den gottlosen Kain der gerechte Abel u. s. w. Demnach erscheint das Böse in den Clementinen nothwendig gegründet in dem Gesetz der Syzygien, d. h. in dem Gesetz für alles creatürliche Dasein, sich in Gegensätzen zu entwickeln. Wie in der physischen Natur erst aus diesen Gegensätzen die Lust des Lebens hervorgeht, so kann folgerecht das Gute nur seine Bedeutung durch das Böse haben, und wenn das Lactantiussche malum interpretamentum boni auch nicht bestimmt in den Clementinen ausgesprochen ist [7]), so führt doch der Zusammenhang ihres Systems auf dieselbe Vorstellung, wie sie auch solchen Behauptungen (h. XII, 32.) *δικαῖος δέ ἐστιν ἐκεῖνος ὁ τοῦ εὐλόγου ἕνεκα τῇ φύσει μαχόμενος* zu Grunde liegt.

Wie demnach in dieser irdischen Welt Alles in Gegensätze zerspalten ist, so steht dieser Welt selbst, als einer der Herrschaft des bösen Princips unterworfenen, das künftige, ewige, der Herrschaft des guten Princips angehörende Reich entgegen. — So verbindet sich in den Clementinen die Ableitung des Bösen aus der Eigenschaft des creatürlichen Daseins, sich in Gegensätze zu zerspalten, mit einer in gewisser Weise duali-

---

5) Vergl. §. 8.

6) h. II, 16. heißt es, Gott habe bei den Menschen die ursprüngliche Ordnung der Syzygien, nach welcher zuerst das Bessere, dann das Schlechtere kommt, verändert — — — *ἀλλὰ πάσας ἐναλλάσσει τὰς συζυγίας*, scil. *ὁ θεός*. Folglich herrscht dieses Gesetz des Gegensatzes nach göttlicher Anordnung auch in der moralischen, nicht blos in der physischen Welt.

7) Wenn Baur, Gnosis S. 336., als Ansicht der Clementinen angibt, daß das Böse um des Guten willen nothwendig sei, so liegt dies nicht in der von ihm angeführten Stelle h. XII, 29., aber wohl im ganzen Zusammenhang ihres Systems begründet.

stischen Weltbetrachtung [8]). Zwar huldigen die Clementinen keinem absoluten Dualismus, da sie entschieden und mit dem größten Nachdruck die Erschaffung aller Dinge von Gott festhalten. Allein bei genauerer Bestimmung der Art und Weise der Schöpfung kommen sie demselben doch ganz nahe. Behaupten sie gleich nicht die Ewigkeit der Materie außer und neben Gott, so doch in Gott selbst als *μία οὐσία*: sie emanirte aus ihm und ward dadurch zwei- und vierfach getheilt [9]). Damit hängt es denn auch zusammen, daß sie derselben eine belebende Seele und eine gewisse Selbstthätigkeit beilegen und sie, wenn gleich nicht als absolut feindlich, doch eben so wenig als dem Wesen Gottes entsprechend, vielmehr als den Keim des Bösen enthaltend ansehn [10]) und den Teufel als ihren Herrscher betrachten. Diese Annäherung an den Dualismus zeigt sich auch in der Lehre von dem Herrn dieser Welt, dem Teufel. Ebenso, wie die Materie, ist auch der Teufel von Gott geschaffen, nichts desto weniger aber von Anfang an böse gewesen, ohne daß die Schuld auf Gott fällt. Wie diese Welt der künftigen, so steht der Herrscher der ersteren dem König des ewigen Reichs, Christo, gegenüber. — Derselbe Gegensatz ist auch bei jedem einzelnen Menschen vorhanden. Wie in Adam die Sophia oder der heilige Geist erschien, in Eva dagegen das Princip dieser Welt, die animalische Weltseele und sie eben deshalb der Sünde und dem Irrthum unterworfen war, während in Adam nicht einmal die Möglichkeit von beiden Statt fand, so ist in jedem Menschen vermöge der Abstammung von beiden beider Natur vereinigt, der Geist Adams und die der Weltseele verwandte animalische Seele. So concentriren sich die Gegensätze der Sophia und des Teufels, der künftigen und gegenwärtigen Welt im Menschen selbst — einerseits sein sinnliches Leben, dessen Princip die *ψυχή*, von der an sich nur das Böse, anderseits

---

8) «Die Ableitung des Bösen aus der Eigenschaft alles endlichen Einzelnlebens, in Gegensätzen sich zu entwickeln, setzt sich ihrer innern Natur nach eben so leicht mit einer dualistischen Weltbetrachtung in Verbindung, als mit dem Pantheismus». Vergl. die im hohen Grade ausgezeichnete Schrift von J. Müller über die Sünde, S. 281.

9) Vergl. §. 3.

10) Vergl. §. 4. Anm. 1. Ueber das Folgende vergl. §. 4.

sein geistiges, das $\pi\nu\varepsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, von dem nur das Gute kommt [11]).

Wenn der Verfasser auf diese Weise die Sünde ins Physische hinabzieht, und consequent den sinnlichen Trieb und seine Befriedigung an sich als das Böse betrachten müßte [12]), so hebt er anderseits doch die ethische Betrachtung des Bösen hervor. Wir haben schon §. 4. gezeigt, wie derselbe innere Zwiespalt der ethischen und gnostischen Richtung, der das ganze System der Clementinen durchzieht, auch darin hervortritt, daß sie einerseits das Böse ins Physische hinabziehen, anderseits aber doch wieder die ethische Betrachtung desselben geltend machen. — In diesen Gegensätzen, aus denen Alles, ja aus denen der Mensch selbst besteht, ist der Mensch, wie sie wiederholt bestimmt hervorheben, durchaus frei, d. h. er besitzt das gleiche Vermögen, sich dem Guten, wie dem Bösen hinzugeben, ein Gott wohlgefälliges, heiliges Leben zu führen, wie umgekehrt, ja ohne diese Freiheit würde es nichts wahrhaft Gutes und Böses geben.

Allein wie? Die Materie ist dem Willen Gottes widerstreitend, ihr Herr der Teufel, ihr innerstes Princip wohnt in jedem Menschen als $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, der Körper besteht aus der Materie, und doch soll der Mensch ein heiliges reines Leben führen können? Ist die Sünde nicht Naturnothwendigkeit, ist es nicht absolut unmöglich, sich derselben zu entziehn? Hätte der Verfasser die Sünde als habituellen Zustand gekannt, so würde er diesen Behauptungen nicht haben entgehen können. Allein, da er die Sünde, wie wir nachher sehen werden, nur als äußere That kennt, so ist seine Antwort: Allerdings die sündliche Lust ist in jedem Menschen. Allein diese ist noch selbst keine Sünde, vielmehr ist erst durch dieselbe die Möglichkeit zu sündigen gegeben [13]). Die Sünde entsteht erst dadurch, daß der Mensch — was durchaus in seinem freien Willen steht — die sündliche Lust in Thaten hervortreten läßt. Demnach fällt die Lehre unsers Verfassers über die Sünde in die beiden Sätze auseinander, die wir jetzt näher ins Auge zu fassen und in ih-

11) Vergl. §. 7. Das Letztere werden wir in der Folge noch genauer erörtern.

12) In wie weit dies der Fall ist, darüber nachher ein Mehreres.

13) Vergl. §. 9. Anm. 2.

rem Zusammenhange mit seinen übrigen ethischen Ansichten zu betrachten haben: 1) die Sünde ist kein habitueller Zustand, sondern besteht nur in einzelnen Handlungen, 2) die Quelle der Sünde ist die sinnliche Natur des Menschen.

I. Die Sünde ist kein habitueller Zustand, sondern besteht nur in einzelnen Handlungen. Wenn der Verfasser einerseits — vermöge der Abstammung von Eva — (vergl. §. 9.) die Menschen als δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ, h. IV, 23. (vergl. §. 10. Anm. 4.), ja selbst als δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, h. X, 4., bezeichnet und behauptet, daß die auf die Erde herniedergestiegenen Engel mit dem menschlichen Körper auch zugleich τὴν ἀνθρωπίνην ἐπιθυμίαν angenommen hätten, h. VIII, 13., anderseits aber so oft und entschieden hervorhebt, daß der Mensch von Natur weder gut noch böse sei, sondern beides erst werde, h. VIII, 16., daß es ganz dem Menschen anheim gestellt sei, ein heiliges Leben zu führen, oder sich dem Bösen hinzugeben [14]), so geht unwidersprechlich hervor, daß er die ἐπιθυμία nicht selbst als Sünde ansieht, nicht den ganzen sittlichen Zustand des Menschen als einen sündhaften erkennt, sondern die Sünde nur als Thatsünde kennt. Wenn den Diakonen geboten wird, darauf zu achten, wer nahe daran sei zu sündigen, um die Sünde zu verhindern (vergl. Anm. 16.), setzt das nicht eine Ansicht voraus, nach der die Sünde nur in der That besteht?

Ist so nach den Clementinen die Richtung des Menschen auf die Sünde nicht selbst Sünde, geht die Sünde vielmehr erst aus dieser Neigung zur Sünde hervor, so muß uns die häufige, dringende Ermahnung, diese Neigung einzufingen (ἐπᾴδειν h. X, 5. XI, 11. und öfter), ihre Ausbrüche zu hindern [15]) und deshalb jede Gelegenheit zur Sünde aufs sorgfältigste zu vermeiden [16]), ganz natürlich erscheinen. So brin-

14) Vergl. §. 9. und besonders §. 10.

15) Wie gradezu entgegengesetzt der paulinischen Lehre, daß die Sündhaftigkeit erst zum Ausbruch kommen mußte, um gründlich geheilt zu werden!

16) So befiehlt Petrus (vergl. den Brief des Clemens an den Jacobus c. 12.) den Diakonen, darauf zu achten, wer nahe daran sei, zu

gen die Clementinen an sehr vielen Stellen nachdrücklich auf eine frühzeitige Verheirathung der Jünglinge, damit die Gelegenheit, den Geschlechtstrieb auf unerlaubte Weise zu befriedigen, vermieden werde (h. III, 68. IV, 19. V, 25.), ja sie machen die Sorge hierfür zu einer der ersten Pflichten der Presbyter [17]).

Es war ganz consequent, wenn der Verfasser, wie er die Sünde in einzelnen Handlungen bestehen ließ, so das Wesen der Frömmigkeit in die Vollbringung guter Werke setzte — dieselbe Aeußerlichkeit mußte sich hier, wie dort kund geben. Alles kommt darauf an, daß gute Werke vollbracht werden, die *εὐποιΐα* führt zu Gott, h. XI, 11., durch gute Werke könnt Ihr Erben werden des ewigen Lebens, h. XI, 17., durch gute Werke erlangen wir die Aehnlichkeit mit Gott, h. X, 6., der Glaube ist nur dazu da, damit wir das, was Gott befohlen, thun, h. VIII, 6. Durch die Berufung haben wir noch keinen Anspruch auf Lohn, da sie nicht unser eignes Werk ist, erst wenn wir nach derselben Gutes thun, werden wir Lohn dafür erhalten, h. VIII, 4. Ja selbst die Furcht und die Liebe zu Gott werden h. XVII, 12. nur als Mittel zur Vollbringung guter Handlungen betrachtet. Wenn Jemand, ohne Gott zu fürchten, sündlos zu leben vermag, dann möge er immerhin ihn nicht fürchten, denn er kann auch aus Liebe zu Gott das unterlassen, was Gott nicht will. Denn die Furcht, wie die Liebe zu Gott ist geboten, damit ein Jeder seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach das Eine oder das Andere als passendes Mittel gebrauchen kann. —

---

sündigen (*τίς μέλλει ἁμαρτάνειν*), damit ja der Ausbruch derselben verhindert werde. So schärft Petrus h. IV, 19. ein, das Anhören der griechischen Mythologie zu vermeiden, ja, wenn möglich, die Städte zu fliehen, um jeder Gelegenheit zur Sünde auszuweichen. So wird einer Frau zur Pflicht gemacht, nie allein mit Jünglingen zusammen zu sein, h. XIII, 18.

17) Vergl. den Brief des Clemens an den Jacobus c. 7. *Τὰ δὲ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους ἔστω τάδε. Πρὸ πάντων τοὺς νέους πρὸς γάμον ζευγνύτωσαν ἐν τάχει προλαμβάνοντες τῆς νεαζούσης ἐπιθυμίας τὰ παγιδεύματα.*

Mag es nun aus Furcht oder Liebe geschehen, begehet nur keine Sünde [18]).

Demgemäß betrachtet unser Verfasser die Liebe und Furcht Gottes als Mittel, gute Werke zu vollbringen, ganz besonders schien ihm aber die Letztere hierzu geeignet zu sein. Wem es möglich ist, ohne Gott zu fürchten, nicht zu sündigen, der fürchte Gott nicht — — —. Aber Viele, die Gott nicht fürchten, sündigen viel. Daher laßt uns Gott fürchten. Wie Wasser das Feuer auslöscht, so hebt die Furcht die Begierde zum Bösen auf, h. XVII, 12. Es ist ganz charakteristisch für die ethische Anschauungsweise unsers Verfassers und seine äußerliche Betrachtungsweise, wonach auf die äußere That der Gesinnung gegenüber aller Werth gelegt wird, daß er der Furcht vor Gott, oder, was hiermit nach den Clementinen zusammenfällt (siehe gleich weiter hin) der Furcht vor der Strafe eine so große Bedeutung beilegt. *Ἡ εὔνοια ἐκ τοῦ φοβεῖσθαι γίνεται*, wird h. XVII, 11. gesagt, und h. XII, 13. wird als einziges Mittel, sich die allgemeine Menschenliebe anzueignen, die Furcht genannt. Und so wird noch in sehr vielen Stellen die Furcht als das wirksamste Mittel zur Unterlassung böser, wie zur Hervorbringung guter Handlungen dringend anempfohlen, h. V, 26. X, 5. XII, 33. XIII, 16. 17. XIV, 8. Deshalb wird dieselbe h. XVII, 7. auch als das vornehmste Gebot Jesu hingestellt [19]). —

Fragen wir, in wie fern die Furcht Gottes eine solche Wirkung haben kann, so antworten die Clementinen: «Wir müssen Gott fürchten, weil er gerecht ist, h. XVII, 12., d. h. weil er

---

18) *Εἰ μὲν οὖν τινι δυνατόν ἐστιν, ἄνευ τοῦ φοβεῖσθαι τὸν θεὸν, μὴ ἁμαρτάνειν, μὴ φοβείσθω, ἔξεστι γὰρ ἀγάπῃ τῇ πρὸς αὐτὸν, ὃ αὐτῷ μὴ δοκῇ, μὴ πράττειν. Καὶ γὰρ φοβηθῆναι γέγραπται καὶ ἀγαπᾶν παρήγγελται, ἵνα πρὸς τὴν αὐτοῦ ἕκαστος κρᾶσιν ἐπιτηδείῳ χρήσηται φαρμάκῳ — — —. Εἴτε οὖν φοβούμενοι, εἴτε ἀγαπῶντες, μὴ ἁμαρτάνετε.* Kann es eine äußerlichere Auffassung der Frömmigkeit geben?

19) *Εἰς τὰ ἀμαθῆ ἔθνη ἀποστέλλων ἡμᾶς βαπτίζειν αὐτοὺς εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἐνετείλατο ἡμῖν, πρότερον διδάξαι αὐτοὺς, ἀφ' ὧν ἐντολῶν αὕτη πρώτη καὶ μεγάλη τυγχάνει τὸ φοβηθῆναι κύριον τὸν θεὸν καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύειν.* Weder Matth. XXII, 37., noch Deuteron. VI, 13., wird dies Gebot als das wichtigste bezeichnet.

das Gute belohnt und das Böse bestraft, h. III, 31. Demnach fällt die Furcht vor Gott, als Mittel rechtschaffen zu leben, zusammen mit der Furcht vor der Strafe und der Hoffnung auf künftige Belohnung. So heißt es h. III, 31: «Ihr müßt kein Unrecht thun und die Euch zugefügten Beleidigungen ertragen. Dies würde der menschlichen Natur unmöglich sein ohne Erkenntniß der Gerechtigkeit Gottes, nach der er die Ungerechten bestraft, die Frommen aber belohnt». Auch h. V, 25. 26. wird die Furcht vor der Strafe als Antrieb, die Sünde zu meiden, hervorgehoben, und umgekehrt die Erinnerung an die künftige Belohnung als Ermunterung zur Tugend gebraucht. Vergl. noch Brief des Clemens an den Jacobus c. 4., h. III, 65. und öfter.

II. Als den zweiten Hauptirrthum unsers Verfassers haben wir seine Ansicht bezeichnet, wonach als Quelle der Sünde die Sinnlichkeit erscheint.

Ist die Materie etwas, wenn nicht absolut Bösartiges, doch dem göttlichen Wesen so wenig Entsprechendes, daß es die Keime des Bösen enthält, ist der Herrscher derselben der Teufel, dann ist consequent jede Berührung derselben, jeder Genuß der Nahrung, wie jeder Besitz und selbst die nothwendigste Kleidung sündig und bringt den Menschen mit dem Teufel und seinen Dämonen in Verbindung. Wirklich geht der Verfasser bis zu dieser Behauptung, wenn er h. IX, 9. sagt, daß die Dämonen zugleich mit der Nahrung, welche ihnen angehöre, in die menschlichen Körper hineinkommen, und h. IX, 12. erklärt, daß sich in den Speisen die ungöttliche Weltseele befinde und sich beim Genuß derselben mit der Menschenseele vereinige, wie auch der Ausspruch *πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα* die consequente Folgerung dieser Anschauung enthält. Dann aber bliebe für den Menschen nur der Ausweg, sich selbst das Leben zu nehmen. In Rücksicht hierauf veränderte der Verfasser die aus seinen Grundsätzen sich consequent ergebende Behauptung, daß die Befriedigung der sinnlichen Triebe an sich sündlich sei, dahin, daß nur die nothwendigste Nahrung und Kleidung gestattet sei. Die dem künftigen Reich angehören, heißt es h. XV, 7., dürfen, da freiwilliger Tod unerlaubt, nur die nothwendigste Nahrung, nur Wasser und Brod genie-

sen, da Nacktheit unanständig ist, nur Eine Kleidung haben [20]).

So verfolgen die Clementinen eine streng asketische Richtung. Das Göttliche soll sich nicht in den irdischen Lebensverhältnissen offenbaren, sondern, wie die Gebiete des Göttlichen und des Irdischen auseinander liegen, wie Christus der Herrscher des künftigen und der Teufel der Fürst der gegenwärtigen Welt, so ist das Irdische von denen zu fliehn, welche Christo angehören, und das Streben des Menschen muß auf Entsinnlichung gerichtet sein.

Die asketische Richtung zeigt sich zuerst in dem Dringen auf die größte Mäßigkeit und Einfachheit in Speise und Trank. Die Nothwendigkeit derselben ergibt sich aus der Betrachtung, daß die ungöttliche Weltseele, welche die ganze Materie und somit auch alle Speisen durchdringt, sich durch die Nahrung mit der Seele des Menschen vereinigt, und die gröbern Theile der Nahrung im Körper wie ein Gift zurückbleiben, h. IX, 12. [21]), und so der fett gemachte Körper die Seele zu unerlaubten Lüsten hinzieht, h. XIII, 18. Ferner bringen die Dämonen mit den Speisen in den Körper hinein, h. IX, 9. Daher dürfen denn diejenigen, welche dem künftigen Reich angehören, durchaus nichts von dem Irdischen als das ihrige betrachten, ja sie dürften gar nichts genießen, wenn nicht ein freiwilliger Tod

20) οἱ δὲ τὰ τῆς μελλούσης βασιλείας κρίναντες λαβεῖν τῶν ἐνταῦθα ὡς ἀλλοτρίου βασίλεως ἴδια ὄντα αὐτοῖς νομίζεσθαι οὐκ ἔξεστιν, ἢ ὕδατος μόνου καὶ ἄρτου — — πρὸς τό ζῆν, ἐπειδὴ ἑκόντι ἀποθανεῖν οὐκ ἔξεστιν, ἔτι δὲ καὶ περιβολαίου ἑνὸς, γυμνὸν γὰρ ἑστᾶναι οὐκ ἐφίεται. So klar ist, was der Verfasser sagen will, so liegt doch am Tage, daß der Text verdorben ist. Sollte vielleicht zu lesen sein: Τοῖς δὲ τὰ τῆς μελλούσης βασιλείας κρίνασι λαβεῖν, τὰ ἐνταῦθα ὡς ἀλλοτρίου βασίλεως, ἴδια ὄντα αὐτοῖς νομίζεσθαι οὐκ ἔξεστιν, ἢ ὕδωρ μόνον καὶ ἄρτον πρὸς τὸ ζῆν, ἐπειδή ἑκόντι ἀποθανεῖν οὐκ ἔξεστιν, ἔτι δὲ καὶ περιβόλαιον ἕν, γυμνὸν γὰρ ἑστᾶναι οὐκ ἐφίεται.

21) Ἡ γὰρ καθόλου καὶ γεώδης ψυχὴ αἰτίᾳ πάντων βρώτων διικνουμένη ὑπὸ τῆς πλείονος τροφῆς ἐπὶ πλεῖον προςληφθεῖσα αὐτὴ μὲν ὡς συγγενεῖ ἑνοῦται τῷ πνεύματι, ὅπερ ἐστὶν ἀνθρώπου ψυχὴ, τὸ δὲ τῆς τροφῆς ὑλῶδες τῷ σώματι ἔνωθεν ὡς δεινὸς αὐτῷ ὑπολείπεται ἰός. Ueber den Ausdruck αἰτίᾳ vergl. Credner's Abhandlung über Essäer und Ebioniten S. 282.

unerlaubt wäre, daher denn der Genuß von Brod und Wasser verstattet ist, h. XV, 7. [22]).

Mit der Vorstellung von der verunreinigenden Wirkung der Materie hängt auch die Bedeutung zusammen, welche der äußeren Reinlichkeit in den Clementinen beigelegt wird. Obgleich der Verfasser zugibt, daß die Reinheit der Seele die Hauptsache sei, h. XI, 28., so gilt ihm doch das Halten auf körperliche Reinheit so viel, daß er dasselbe als etwas der wahren Religion Eigenthümliches ansieht, ἴδιον θρησκείας θεοῦ, h. XI, 28. Hierin ist denn auch die angelegentliche Empfehlung des öftern Badens begründet, vergl. §. 16. Auch die Bedeutung, welche das Fasten nach den Clementinen hat (vergl. §. 16.), ergibt sich aus dem Entwickelten.

Die asketische Richtung zeigt sich sodann in der dringenden Anempfehlung der größten Armuth. Wenn auch der Satz, «daß der Besitz überhaupt sündhaft sei», h. XV, 9., sich als Consequenz ihrer Betrachtungsweise dieser Welt ergab, so gestatten sie doch, «da Nacktheit unanständig ist», den Gebrauch der nothwendigsten Kleidungsstücke περιβόλαιον ἕν, h. XV, 7., und die Behauptung, «daß aller Besitz Sünde sei», milderte sich in die ἃ κεκτήμεθα πλείονα, εἴτε ἐσθῆτα, εἴτε βρώματα, εἴτε ποτά, εἴτε ἄλλα τινά, ἁμαρτίας κεκτήμεθα. Daher wird so oft und angelegentlich die Armuth empfohlen und das Mittheilen zur Pflicht gemacht, h. III, 69. XII, 32. XV, 10. Indessen wird doch auch geltend gemacht, daß nicht jeder Arme Gott wohlgefällig sei, sondern nur der, welcher nicht mehr zu haben wünscht, und der sonst unbescholten lebt, h. XV, 10. [23]).

---

22) Indessen ist es wohl mit dem «Brod und Wasser», dessen Genuß nach dieser Stelle allein verstattet ist, so genau nicht zu nehmen, da Petrus selbst h. XII, 6. sagt: ἄρτῳ μόνῳ καὶ ἐλαίαις χρῶμαι καὶ σπανίως λαχάνοις. Es soll vielmehr nur die Nothwendigkeit der größten Enthaltsamkeit und Mäßigkeit recht eingeschärft werden.

23) Es ist daher nicht ganz richtig, wenn öfter behauptet wird, wie z. B. von Strauß Leben Jesu, Theil I. S. 267., von Schultheß Annalen 1828. S. 267., daß in den Clementinen der abstracte Gegensatz sei von jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehn. Vielmehr heben die Clementinen ausdrücklich hervor, h. XV, 10., daß die Armuth an sich noch nicht zur Theilnahme an der künftigen Glückseligkeit berechtige.

Da der Verfasser die Sünde in die Sinnlichkeit verlegt und sie mithin von dem eigentlichen Ich des Menschen entfernt, indem er ihr ein Gebiet anweiset, welches in Bezug auf das eigentliche Ich des Menschen ein äußeres ist, konnte er derselben auch keine tief verunreinigende Wirkung auf den ganzen Menschen beilegen [24]). Das πνεῦμα im Menschen ist der Befleckung unfähig, nur das psychische Princip ist derselben ausgesetzt, ist die folgerechte Behauptung aus seiner äußerlichen Auffassung des Bösen [25]). Eben deshalb steht es aber auch immer in der Macht des Menschen, sich der Sünde zu entziehn, es bleibt ihm immer jeden Augenblick die Freiheit, sich ihrer Herrschaft ganz zu entschlagen, das immer gleiche Vermögen, sich dem Guten oder dem Bösen zuzuwenden [26]). «Glaubt mir, wenn Ihr nur wollt, könnt Ihr Euch ganz und gar bessern», sagt Petrus zum Volke. Vergl. das §. 10. Entwickelte.

Es leuchtet wohl ein, daß hiermit auch eine Verkennung der Strenge des Sittengesetzes verbunden sein mußte. Hätte der Verfasser dieses in seiner Heiligkeit erkannt, so würde sich ihm gewiß die Ueberzeugung aufgedrungen haben, daß nicht die eigne Kraft des Menschen seinen Anforderungen zu entsprechen vermöge. Sicher konnte der, welcher das Wesen der Frömmigkeit in äußere Handlungen setzte, dem deshalb die Liebe und

---

24) Vergl. Julius Müller a. a. O. S. 160 ff.

25) Dies ist nicht etwa nur eine Consequenz aus der Anschauungsweise des Verfassers, sondern bestimmt von ihm ausgesprochen. Denn wenn er einmal daraus, daß Adam das ἅγιον πνεῦμα hatte, folgert, daß er nicht sündigen konnte, weil das ἅγιον πνεῦμα gesündigt haben müßte, was unmöglich sei (vergl. §. 8.), und der Ansicht ist, daß dasselbe ἅγιον πνεῦμα im Menschen vermöge der Abstammung von Adam als πνεῦμα wohne (vergl. §. 7.), und nur durch die Verbindung desselben mit der von der Eva herrührenden ψυχή die Möglichkeit der Sünde gegeben sei (vergl. §. 9.), auf der andern Seite aber annimmt, daß dies πνεῦμα im Menschen durch die Sünde schwinde — weshalb denn auch die Gottlosen einer endlichen Vernichtung entgegengehn — (vergl. §. 7.), so ist doch offenbar seine Meinung, daß nicht der Geist des Menschen, sondern nur die ψυχή der Befleckung durch die Sünde fähig sei.

26) Freilich gibt es auch nach den Clementinen einen Zustand der sittlichen Entartung, wo das Böse aufhört eine That des freien Willens zu sein, wo der Mensch sündigen muß. Vergl. §. 10. Anm. 2.

Furcht Gottes geboten war, damit ein Jeder entweder aus Liebe, oder aus Furcht rechtschaffen lebe, h. XVII, 12., der die Menschenliebe nur als Mittel zur *εὔποιΐα* betrachtete, der daraus, daß aus der Unzucht Kriege und Tumulte entständen (h. IV, 20. 21.), bewies, daß sie Sünde sei, der das Gebot Christi «liebet Eure Feinde» so verdrehte: «hasset die nicht, welche zu hassen unrecht ist», h. VIII, 23., und aussprach «der Gerechte versucht auch seine Feinde zu lieben», h. XI, 20. XII, 32., und dadurch zur Feindesliebe aufforderte, daß er nachwies, wie selbst unsere Feinde im Grunde unsere Wohlthäter seien [27]), der die sogenannte fraus pia für erlaubt erklärte [28]), — sicher konnte ein solcher die Bedeutung der Worte «Du sollst heilig sein, denn ich bin heilig», nicht erkannt haben.

Eng mit der ganzen Anschauungsweise des Verfassers hing auch die Unterscheidung dessen, was die Sittenlehre als nothwendig gebiete, von dem, was sie nur rathe, die Unterscheidung eines höhern und niedern Standpunktes der Sittlichkeit, von denen dieser zur Seligkeit hinreiche, jener aber noch etwas besonders Verdienstliches habe, zusammen. Die Quelle hiervon liegt einerseits in der Verkennung der Strenge des Gesetzes — nur wo man durch äußerliche Handlungen dem Sittengesetz genügen zu können glaubt, kann eine solche Unterscheidung gemacht werden, nur da kann man hoffen, noch etwas mehr leisten zu können, als zur Seligkeit nothwendig ist — anderseits in der asketischen Richtung des Verfassers. Immer konnten es ja nur Wenige sein, die sich von allem Irdischen, soweit es überhaupt möglich ist, zurückziehen konnten, der Menge war dies unmöglich, — daher denn jene Wenigen etwas besonders Verdienstliches übernahmen. Es kam hierzu bei unserm Verfasser noch etwas Anderes. Das Christenthum ist ihm mit dem ächten Judenthum identisch, daher es denn nach seiner Ansicht ge-

27) h. XII, 33. Insofern unsere Feinde uns Uebel zufügen, büßen wir dadurch die begangenen Sünden ab und werden somit von den ewigen Strafen befreit. *Ταύτην* (scil. *τὴν φιλανθρωπίαν*) *λαβεῖν ἔστιν, ἐὰν πληροφορηθῇ τις, ὅτι οἱ ἐχθροὶ πρὸς καιρὸν κακουχοῦντες, οὓς μισοῦσιν, αἰωνίου κολάσεως ἀπαλλαγῆς αὐτοῖς αἴτιοι γίνονται.* Ueber diese Vorstellung vergl. §. 6. gegen Ende.

28) Wie wir sogleich sehen werden.

mügte, entweder die eine, oder die andere Religion zu kennen. Aber eine höhere Gnosis besitzt der, welcher beide in ihrer Einheit erkennt, der ist ἐν θεῷ πλούσιος, h. VIII, 7. Diese höhere Gnosis kommt aber nur den Lehrern des Volks (Brief des Petrus an Jacobus, vergl. auch die διαμαρτυρία c. 1.), daher insbesondere nur den Bischöfen, dann aber allen Klerikern zu, welche eben deshalb die unmündige Menge der Christen in Bezug auf die religiöse Erkenntniß zu leiten haben; wie umgekehrt die erste Pflicht der Menge der unbedingte Gehorsam gegen den Bischof ist (vergl. §. 18.). Die Erkenntniß vieler Wahrheiten, z. B. daß im alten Testament das Wahre mit Falschem vermischt vorliegt (τὸ μυστήριον τῶν γραφῶν), eignet sich nicht für die Menge, die dadurch nur beunruhigt werden würde, h. II, 39. Eben deshalb ist es aber nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht der Kleriker, solche Lehren nicht vorzutragen und die Unwahrheit zu reden, wo die Wahrheit dem Volke nachtheilig sein würde (h. II, 39. h. VII, 9. verglichen mit c. 11.). So unterscheidet der Verfasser die δόξα τῶν πολλῶν, in welcher Wahres und Falsches gemischt vorliegt, von der Religion der Gebildeten, und führt den Aristokratismus, der in der Anschauungsweise des Heidenthums nothwendig begründet, aber durch's Christenthum aufgehoben ist, und eben damit die Gestattung der sogenannten **fraus pia** [29]) wieder in die christliche Religion ein.

Diesem höhern Standpunkt der γνῶσις muß nun aber ein gleicher Standpunkt der Sittlichkeit entsprechen. So darf sich wohl das Volk, nicht aber der Bischof mit irdischen Dingen befassen [30]). Er muß vor allen Andern das Ideal der Tugend darstellen, während für das Volk eine niedere Stufe hinreichend ist [31]). — So ist es zwar hinreichend, sich des

29) So erzählt Petrus dem Clemens h. II, 37., wie er mehreren seiner Gefährten anbefohlen, sich dem Simon Magus unter dem Schein der Freundschaft anzuschließen, um ihm beständig Nachricht von seinem Vorhaben geben zu können.

30) Brief des Clemens c. 5.

31) Vergl. den Brief des Clemens c. 5. und h. XI, 36., wo Petrus den Maroon ἤδη λοιπὸν τέλειον ὄντα zum Bischof von Tripolis einsetzt.

Opferfleisches zu enthalten, etwas besonders Verdienstliches ist aber die Enthaltung von allem Fleisch (vergl. §. 16.); so ist die Beschneidung auch nicht absolut nothwendig zur Seligkeit, wohl hat sie aber ein besonderes Verdienst [32]). Der höhern Stufe der Erkenntniß und der Vollkommenheit entspricht ein höherer Grad der Seligkeit in jenem Leben, daher denn den Bischöfen vor Allen, sobald sie ihr Amt treu verwalten, eine höhere Seligkeit zu Theil werden wird (h. III, 65., Brief des Clemens c. 4.)

Ehe wir uns zur Betrachtung der einzelnen Tugenden wenden, haben wir die Norm des Handelns im Sinn der Clementinen anzugeben. Diese ist in dem Ausspruch h. VII, 4. enthalten: *ἅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ βούλεται καλὰ, τὰ αὐτὰ βουλέσθω καὶ τῷ πλησίον*, oder wie es h. XI, 4. heißt: *πάντα, ὅσα ἑαυτῷ τις θέλει καλὰ, ὡςαύτως ἄλλῳ χρῄζοντι παρεχέτω* [33]). Auf diese Weise kann Jeder selbst durch seine eigene Vernunft einsehen, was er zu thun und zu lassen hat. *Καὶ οὕτως ἀφ᾽ ὑμῶν αὐτῶν τὸ εὔλογον συνοῦντες καὶ ποιοῦντες θεῷ προςφιλεῖς γενόμενοι ἐπιτεύξεσθε τῆς ἰάσεως.* Hierauf ist auch h. III, 69. zu beziehen *ὡς δὲ δεῖ εὐσεβεῖν, εὐγνωμονοῦντας ὑμᾶς ὁ ὑμέτερος διδάξει νοῦς.*

An der Spitze der Tugenden steht die Liebe zu Gott und besonders die Gottesfurcht — beide die kräftigsten Mittel zur Vollbringung guter Werke [34]). Jedoch würden wir dem Verfasser Unrecht thun, wenn wir behaupten wollten, daß er die Liebe zu Gott nur als Mittel zur Vollbringung guter Werke gekannt hätte. Vielmehr finden sich einzelne sehr schöne Stellen über dieselbe, die von einem innern religiösen Leben zeugen; es durchbricht in solchen Stellen das innere Leben die Theorie. «Die schönste Gestalt hat Gott des Menschen wegen, damit, die reines Herzens sind, ihn sehen können und sich freuen über das, was sie erdulbet», h. XVII, 7. — «Durch die Gemeinschaft mit ihm hat die Seele das Leben, und wenn sie sich vom Körper trennt, und Verlangen zu ihm ihr innewohnt, dann wird

32) Vergl. §. 16.
33) Vergl. auch h. XII, 32.
34) Vergl. oben.

sie zu ihm hingetragen, wie im Winter die Dünste der Berge von den Strahlen der Sonne angezogen werden. — — — Welche Liebe muß in uns erwachen, wenn wir seine Schönheit im Geist betrachten», c. 10.

Je mehr der Mensch zur Liebe und Dankbarkeit gegen Gott verpflichtet ist, ein desto schwereres Verbrechen ist der Undank und Mangel an Liebe zu Gott, h. XI, 23. Deshalb ist auch der Götzendienst eine unendlich schwere, ja die schwerste Sünde. Die größte *ἀσέβεια* ist *τὸ τὸν μόνον πάντων καταλείψαντα δεσπότην πολλοὺς τοὺς οὐκ ὄντας ὡς ὄντας σέβειν θεούς* (vergl. auch den Brief des Clemens c. 7.), weshalb denn auch das Heidenthum in seinem tiefsten Grunde eine Religion der Unsittlichkeit ist (vergl. §. 1.). Mit der Liebe zu Gott muß die Furcht vor ihm verbunden sein, h. XVII, 11. 12. Die Nothwendigkeit der Furcht wird um so öfter hervorgehoben, je geeigneter sie zu sein schien, vom Bösen abzuschrecken und gute Handlungen hervorzurufen, wie wir dies oben gesehen.

Aus der Liebe zu Gott, wie aus der Furcht vor ihm muß die allgemeine Menschenliebe hervorgehn, da man durch dieselbe Gott selbst ehrt [35]). Wenn aber «zu ihrer Einführung» (*πρὸς τῆς ἀγάπης εἴσοδον*) angerathen wird, gemeinschaftliche Mahle anzustellen (Brief des Clemens an Jacobus c. 9.), wenn gesagt wird h. XII, 33., daß aus der Furcht vor Gott die Menschenliebe hervorgehe, indem der, welcher Gott fürchte, zuerst die Werke der Menschenliebe thue, und hieran sich nach und nach die Liebe selbst anschließe, so sehn wir auch hieraus eben so sehr, wie daraus, daß sie öfter als Mittel betrachtet wird, gute Werke zu verrichten (vergl. oben), einer wie äußerlichen Auffassung der Sittlichkeit unser Verfasser zugethan ist. — Die allgemeine Menschenliebe ist etwas anderes als die Freundschaft, sie ist Liebe zum Menschen als solchem ohne irgend einen andern Bestimmungsgrund, als weil er ein Mensch ist,

35) h. XI, 4. *ὁ εἰς θεὸν εὐσεβεῖν θέλων ἄνθρωπον εὐεργετεῖ.* h. XVII, 7. *ὁ αὐτὸν* (scil. *θεόν*) *σέβειν θέλων τὴν ὁρατὴν αὐτοῦ τιμᾷ εἰκόνα, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος.* h. XII, 33. *ἡ δὲ ὁδὸς, ταύτην* (*φιλανθρωπίαν*) *λαβεῖν, μία τίς ἐστιν, ἥτερ ἐστίν φόβος θεοῦ.*

h. XII, 25. [36]). Sie besteht aus Mitleid und Liebe zum Nächsten, d. h. zu allen Menschen, Guten und Bösen, Freunden und Feinden, h. XII, 26.

Eine vorzügliche Stelle nimmt auch die Tugend der Keuschheit in den Clementinen ein. Wie die Unkeuschheit eine der schrecklichsten Sünden ist, da durch dieselbe der Geist Gottes im Menschen befleckt wird, daher denn selbst der Mord nicht so schrecklich ist (h. III, 68.), so ist die Keuschheit eine der größten Tugenden (h. XIII, 15—21., vergl. auch den Brief des Clemens c. 8.). Wie Unzucht und Ehebruch eng mit der heidnischen Vielgötterei verbunden ist (h. V, 10—26.) [37]) — ja es ist im Heidenthum ἀσέβεια, die Unzucht nicht zu begehn —, so hängt mit der Erkenntniß und Verehrung Eines Gottes nothwendig die Keuschheit zusammen, h. V, 27.

Daß Unzucht und Ehebruch Sünde seien, beweiset der Verfasser gegen diejenigen von den heidnischen Philosophen, welche dies läugneten, aus ihren Folgen. Aus beiden entstehn Mord, Tumulte, Kriege. Wie sollte das aber keine Sünde sein, woraus dergleichen entspringt, h. IV, 20. [38]). Ja es gehn daraus noch andere und noch schlimmere Uebel hervor, die wir gar nicht einmal alle kennen und vorherberechnen können, c. 21. Wenn auch nicht gleich, so bringt der Ehebruch doch allmälig Verderben über das ganze Menschengeschlecht, h. XIII, 13.

Um der Sünde der Unzucht und des Ehebruchs jede Gelegenheit, so viel als möglich, abzuschneiden, bringt der Verfasser auf das frühzeitige Verheirathen, vergl. h. III, 68. V, 25 u. ö. Ueber die Ehe urtheilen die Clementinen anders, als man nach ihrer asketischen Richtung erwarten sollte. Sie billigen dieselbe vollkommen und zwar nicht deshalb, wie Baur [39]) meint, weil

36) Ἡ φιλανθρωπία ἐστὶν ἄνευ τοῦ φυσικῶς πείθοντος ἡ πρὸς οἷον δή ποτε στοργὴ καθ' ὃ ἄνθρωπός ἐστιν.

37) Den engen Zusammenhang der Unzucht und des Polytheismus weiset Clemens hier an einer selbst erlebten Geschichte nach. Vergl. Cap. I. §. 2. Abschnitt III.

38) Vergl. auch h. III, 68., wo der Ehebruch deshalb eine so schwere Sünde genannt wird, weil er nicht allein τὸν ἁμαρτήσαντα ἀναιρεῖ, ἀλλὰ καὶ τοὺς συνεστιωμένους καὶ συναμιλλωμένους.

39) Vergl. christliche Gnosis S. 376., manichäisches Religionssystem S. 466. «Die Ehe ist zwar erlaubt, ja sie wird sogar besonders

sie dieselbe nur als Mittel betrachtet hätten, der Unzucht vorzubeugen, und als das kleinere Uebel dem größern vorgezogen hätten. Gewiß hätte dann der Verfasser nicht erwähnt, daß Petrus verheirathet war, wie auch die Stelle h. III, 26. «der wahre Prophet *γάμον νομιτεύει, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ*» Baur's Ansicht entgegen ist. Sondern der Verfasser hielt — der jüdischen Ansicht von der Ehe gemäß — die Ehe für etwas an sich Gutes und Wünschenswerthes. —

---

§. 18.

Lehre von der Kirche.

Die Lehre unserer Clementinen von der Kirche ist in der neuesten Zeit seit der geistreichen Schrift von Rothe «die Anfänge der christlichen Kirche» mehrfach besprochen worden [1]).

Der Hauptgrundsatz unsers Verfassers ist: «Nur in der äußern Kirche ist Heil». Dies geht nicht nur aus der Vergleichung der Kirche mit einem Schiffe hervor, welches im heftigsten Sturme Menschen von den verschiedensten Gegenden trägt, dessen Herr Gott, dessen Lenker Christus, dessen Vorruderer der Bischof, dessen Passagiere die große Menge der Christen seien, was endlich zu dem ersehnten Hafen der ewigen Glückseligkeit hinführe (Brief des Clemens an den Jacobus c. 14.), sondern erhellt auch aus den Stellen, wo behauptet wird, daß der Bischof die Stelle Christi einnehme, und daß von der Verbindung mit ihm die Seligkeit abhänge, h. III, 66. [2]).

Vor allem ist nothwendig, daß die Kirche eine wohlgeordnete Verfassung hat, h. III, 67. Deshalb ist zunächst noth-

---

empfohlen, aber gleichsam nur als das geringere Uebel zur Verhütung der *πορνεία*». Ebenso Schwegler a. a. O. S. 129.

1) Vergl. den Abschnitt über die Bedeutung der Clementinen.

2) Petrus sagt hier zum Zachäus, den er zum Bischof von Cäsarea Stratonis einsetzt: «*καί σου μὲν ἔργον ἐστὶ κελεύειν, ἃ δεῖ, τῶν ἀδελφῶν ὑπείκειν καὶ μὴ ἀπειθεῖν, ὑπείξαντες μὲν οὖν σωθήσονται, ἀπειθήσαντες δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου κολασθήσονται*». Wer dem Bischof nicht gehorcht, gehorcht Christo nicht, heißt es am Ende des 66sten Capitels. Vergl. auch den Brief des Clemens c. 17. Wer den Bischof betrübt, nimmt Christus, dessen Stelle der Bischof einnimmt, nicht auf.

wendig, daß Einer herrsche. Denn die Ursache der vielen Kriege liegt darin, daß es viele Könige gibt; wenn nur Einer herrschte, so würde ewiger Friede auf Erden sein, h. III, 62. Deshalb hat Gott Einen zum Herrscher derer eingesetzt, welche des ewigen Lebens gewürdigt werden — Christus — h. III, 62. So ist zwar Christus der Herr der Kirche, aber seine Stelle muß auch sichtbar vertreten werden. Dies geschieht durch den Bischof. Der Bischof nimmt die Stelle Christi ein, h. III, 66., *χριστοῦ τόπον πεπίστευται* [3]), wer sich gegen ihn vergeht, sündigt gegen Christus (Brief des Clemens c. 2.), die ihm erwiesene Ehre wird Christo erwiesen, h. III, 66., er hat Macht zu lösen und zu binden, h. III, 72., Brief des Clemens c. 2. Von der Verbindung mit ihm hängt die Seligkeit ab, durch ihn wird der Einzelne zu Christo und von Christo zu Gott geführt, h. III, 70.; wer daher dem Bischof Gehorsam beweiset, wird die Seligkeit erlangen, wer nicht, von Gott bestraft werden, h. III, 66. Die Pflicht des Bischofs ist dagegen, nicht tyrannisch zu befehlen, wie die Fürsten der Heiden, sondern wie ein Vater die Beleidigten zu schützen, wie ein Arzt die Kranken zu besuchen, wie ein Hirte seine Gemeinde zu bewachen, mit einem Wort, für Aller Heil Sorge zu tragen, h. III, 64. Mit irdischen Geschäften darf er sich nicht befassen, diese kommen den Laien zu (Brief des Clemens c. 5.), seine ganze Sorge muß auf die himmlischen Dinge gerichtet sein, er hat für das Heil Aller zu wachen (Brief des Clemens c. 16.). Namentlich kommt ihm die Aufsicht über die Reinerhaltung der Lehre zu. Vergl. §. 14. Anm. 9.

Den zweiten Platz nehmen die Presbyter ein. Wenn den Bischöfen das Befehlen zukommt, so ist dagegen im Allgemeinen die Pflicht der Presbyter, für die Vollziehung dieser Befehle Sorge zu tragen, h. III, 67. Insbesondere liegt es ihnen ob, für die frühzeitige Verheirathung der Jünglinge zu sorgen (Brief des Clemens c. 7., h. III, 68.), ja auch ältere Leute sollen sie zu bewegen suchen, in den Ehestand zu treten

---

3) So wird öfter behauptet, daß der Bischof die *καθέδρα* (h. III, 60., Brief des Clemens an den Jacobus c. 17.), oder den *θρόνος* Christi, h. III, 70., einnehme.

(Brief des Clemens c. 7.). Außerdem ist ihre Pflicht, die Streitigkeiten der Christen untereinander beizulegen (Brief des Clemens c. 10., h. III, 67.).

Die dritte Stelle kommt den Diakonen zu. Diese haben, gleichsam als die Augen des Bischofs, die Aufsicht über den sittlichen Zustand der Gemeinde, sie haben darauf zu sehen, wer nahe dran ist zu sündigen und es dem Bischof zu melden. Sie haben ferner die Kranken zu besuchen u. s. w. (Brief des Clemens c. 12., h. III, 57.).

Wie nach dem Entwickelten die Clementinen den Bischof als das Haupt jeder einzelnen Gemeinde betrachten, so finden sie die äußere Einheit aller Particulargemeinden auf persönliche Weise repräsentirt in Jacobus, dem Bruder des Herrn, der als Bischof von Jerusalem, dem Mittelpunkt der ganzen Christengemeinschaft [4]), Oberbischof über alle einzelnen Kirchen, folglich *ἐπίσκοπος ἐπισκόπων* ist [5]), dem daher vorzugsweise die Aufsicht über die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche zukommt, h. XI, 35., und dem selbst Petrus beständig von seiner Wirksamkeit Nachricht zu geben hat. Ich verweise auf das §. 14. Entwickelte.

Dem ganzen Stande der Kleriker stehn die Laien, die *λαϊκοί* entgegen (Brief des Clemens c. 5.). Wenn die Kirche einem Schiffe, Christus dem Lenker desselben, der Bischof dem Vorruderer, die Presbyter den Schiffsleuten zu vergleichen sind, so gleichen die Laien den Passagieren. Diese werden durch den Bischof zu Christo und so zu Gott geführt, h. III, 70., ihr Heil ist bedingt durch ihren Gehorsam gegen den Bischof, h.

4) Jerusalem erscheint in den Clementinen als der Mittelpunkt aller christlichen Gemeinden. In Jerusalem sollten die *κηρύγματα Πέτρου* niedergelegt werden (Brief des Petrus an den Jacobus). Dem Magier Simon wird vorgeworfen *τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται*, h. II, 22. Bei der Ansicht unsers Verfassers, daß der reine Mosaismus identisch ist mit dem Christenthum, müssen wir gewiß diese Vorstellung ganz natürlich finden.

5) Vergl. die Aufschrift der Briefe des Petrus und Clemens an Jacobus. Die Aufschrift des letztern lautet: *Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ (κυρίου) καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχῆ θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας καλῶς κ. τ. λ.*

III, 62., daher sie demselben unbedingt zu gehorchen (Brief des Clemens c. 17., h. III, 70.) und die größte Achtung zu beweisen haben, weil die ihm bewiesene Achtung Christo erwiesen wird, h. III, 66. Sie sind verpflichtet, für den Unterhalt des Bischofs, wie auch der Presbyter, Diakonen u. s. w. Sorge zu tragen, h. III, 71., da der Bischof sich von allen weltlichen Geschäften fern zu halten hat (Brief des Clemens c. 5.). Diese Abgabe einzutreiben ist die Sache der Diakonen (ebendaselbst c. 12.).

---

§. 19.

Eschatologie.

Das Verhältniß des künftigen Lebens zu diesem fassen die Clementinen nur aus dem Gesichtspunkt der Vergeltung auf. Dies geht nicht allein aus den unzählig vielen Stellen hervor, wo von dem Verhalten in diesem Leben das künftige Schicksal abhängig gemacht wird, wo den Bösen Bestrafung, und nach derselben Vernichtung gedroht, den Frommen dagegen ewige Seligkeit verheißen wird; sondern es heißt auch ausdrücklich h. I, 7., daß im künftigen Leben die Reue nichts fruchte und nur das jetzige Leben die Zeit der Reue sei [1]).

Demnach werden die Frommen nach dem Tode eines ewigen seligen Lebens theilhaftig, h. II, 13. XVII, 10., da sie die hier begangenen Sünden durch zeitliche Strafen abbüßen (vergl. §. 6. Anm. 4.). Dagegen müssen die Gottlosen das begangene Böse in jenem Leben durch angemessene Strafen und zwar durch Feuerstrafen, h. IX, 9. XI, 23. XIII, 19., abbüßen, welche, wie alle Strafen, eine reinigende Kraft haben — *πῦρ καθάρσιον*, h. IX, 13. [2]). Die Größe der Qual richtet sich daher nach der verschiedenen Größe und Anzahl der Sünden, die gebüßt werden sollen, h. XI, 10. [3]). Würden die Cle-

---

1) *ἐὰν δὲ ἀπειθήσητε, αἱ ψυχαὶ ὑμῶν μετὰ τὴν τοῦ σώματος λύσιν εἰς τὸν τόπον τοῦ πυρὸς βληθήσονται, ὅπου ἀϊδίως κολαζόμεναι ἀνωφέλητα μετανοήσουσιν, ὁ γὰρ τῆς μετανοίας καιρὸς ἡ νῦν ἑκάστου ζωὴ τυγχάνει.* Vergl. Weizel, urchristliche Unsterblichkeitslehre, Studien und Kritiken 1836. S. 926.

2) Auch *τὸ καθαῖρον πῦρ* genannt, h. IX, 9.

3) *μείζων γὰρ ἡ κόλασις τῷ μεῖζον ἀσεβήσαντι, ἥττων δὲ τῷ*

mentinen eine Ewigkeit der Gottlosen statuiren, so müßten sie demnach auch eine endliche Seligkeit derselben annehmen. Allein wir haben schon oben §. 7. Anm. 9. 10. 11. gesehen, daß die Gottlosen ihrer Ansicht zufolge nach erlittener Bestrafung vernichtet werden. Vergl. h. III, 6. 59. VII, 7. XVI, 10. — Die Bestrafung der Gottlosen geht aber nicht unmittelbar von Gott selbst aus, vielmehr ist diese dem Teufel und den Dämonen übergeben [4]).

Der Auferstehung der Todten wird h. XVII, 16. gedacht; die Körper werden bei derselben in Lichtnaturen verwandelt [5]). Fern aber lag unserm Verfasser — seinem ganzen System zufolge — der Chiliasmus [6]). Unmittelbar an die Wiederkunft Christi, welcher das Erscheinen des Antichrists voraufgeht, schließt sich nach h. II, 17. das ewige künftige Leben an, ohne daß ein tausendjähriges Reich dazwischen liegt. — Von einem allgemeinen Weltgerichte, welches Gott einst halten wird (vergl. h. II, 22. 46.), ist h. IX, 19. die Rede.

εἰς τὸν ἥττονα ἁμαρτήσαντι. Ὡς οὖν πάντων μείζων ὁ θεὸς, οὕτως μείζονα ὑφέξει κόλασιν ὁ εἰς αὐτὸν ἀσεβήσας.

4) h. XI, 10. verglichen mit h. IX, 9. In der erstern Stelle wird gesagt, daß Gott nicht selbst straft, in der letztern heißt es ——— τὰ ἀληθῆ οὐ θέου καταδικάζοντος ——— Ἐπὶ τῇ τοῦ σώματος λύσει ἡ ψυχὴ τῷ δαίμονι ἡνωμένη ἀνάγκην ἔχει φέρεσθαι ὑπ' αὐτοῦ, εἰς οὓς βούλεται τόπους. — Vergl. §. 2. Anm. 10.

5) Ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅτ' ἂν (scil. οἱ ἄνθρωποι) τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται. Vergl. auch h. II, 22.

6) Vergl. Neander's gnostische Systeme, S. 388. 396. 401., Credner über Essäer und Ebioniten S. 290.

Drittes Capitel.

Verhältniß der Clementinen zu den verwandten Schriften.

Ungeachtet der großen Schwierigkeiten, mit welchen die genauere Bestimmung des Verhältnisses der Clementinen zu den verwandten Schriften anerkannter Weise [1]) verbunden ist, ist es doch durch sorgfältige Vergleichung der einzelnen uns erhaltenen Schriften, wie der Angaben der Väter und ihrer theilweisen Auszüge aus hierher gehörigen verloren gegangenen Schriften möglich, bestimmtere und sichere Resultate als die bisherigen zu gewinnen.

§. 1.

Die Clementinen keine Ueberarbeitung einer andern, sondern eine durchaus selbstständige Schrift.

Zunächst läßt sich außer allem Zweifel setzen, daß die Clementinen nicht eine Bearbeitung einer

1) Hierüber sind alle einverstanden, welche dies Verhältniß einer genauern Beachtung unterworfen haben. So äußert sich Schmidt in seiner Kirchengeschichte, Theil I. S. 443. folgendermaßen: «Die Geschichte derjenigen Schriften, worin die Begebenheiten des Petrus erzählt werden, ist so verworren, daß es schwer wird, hier auf sichere Resultate zu kommen». Ebenso Neander, gnost. Systeme S. 361: «Es fehlt an hinlänglichen Nachrichten, um über die Entstehungsweise der verschiedenen apokryphischen Schriften der ersten Jahrhunderte, welche sich auf die Geschichte der Verkündigungen des Apostels Petrus bezogen, wie der *κηρύγματα Πέτρου*, der *περίοδοι* u. s. w. und der Clementinen, und über das Verhältniß dieser Schriften und ihrer verschiedenen Recensionen zu einander ein bestimmtes, nicht auf willkürliche Hypothesen gegründetes Urtheil fällen zu können». Ebenso urtheilen Krabbe, apost. Constitutionen S. 107., Gersdorf, in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Recognitionen p. 7. u. a. Genauer auf dies Verhältniß sind eingegangen Dodwell, Schmidt, Cölln, Credner und Mayerhoff, ohne daß ihre Lösung eine genügende wäre, wie a. s. O. gezeigt werden wird.

andern Schrift, sondern ein durchaus selbstständiges, originelles, aus Einem Guß hervorgegangenes Werk sind.

Es ist vielfach die Behauptung aufgestellt worden, die Clementinen seien eine Ueberarbeitung einer andern Schrift. Als diese hat man bald die Recognitionen, bald die *περίοδοι Πέτρου* oder *Κλήμεντος*, bald endlich eine bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangene pseudopetrinische Schrift — das *κήρυγμα Πέτρου* — angegeben.

Auf die beiden erstern Annahmen werden wir in der Folge (§. 5. u. §. 7.) zurückkommen und zeigen, daß die *περίοδοι* mit den Recognitionen identisch, diese aber vielmehr umgekehrt eine Ueberarbeitung der Clementinen enthalten. Demnach bleibt uns hier nur die Prüfung der letzten Ansicht übrig.

Schon Dodwell [1]) hatte im Jahr 1689 das *κήρυγμα Πέτρου* als die Grundschrift bezeichnet, aus welcher, obwohl erst mittelbar [2]), die Clementinen hervorgegangen seien. Dagegen sind sie nach Credner [3]) unmittelbar aus dem *κήρυγμα Πέτρου* als Bearbeitung desselben entstanden. So können wir uns eines genauern Eingehns auf die «Predigt des Petrus» nicht wohl entziehn.

Das *κήρυγμα Πέτρου*, wohl zu unterscheiden von dem *εὐαγγέλιον*, wie den *πράξεις Πέτρου* [4]), aber höchst wahrscheinlich identisch mit der doctrina (*διδαχή*) [5]) und dem ju-

---

1) In seinen dissertationes in Irenaeum, dissert. VI. §. 10. u. 11.

2) Zunächst sind nach ihm aus diesem *κήρυγμα* die *περίοδοι* und als Ueberarbeitung von diesen wieder die Clementinen hervorgegangen. Vergl. §. 5. Anm. 39.

3) Beiträge S. 348 ff. Mit Credner erklärt sich einverstanden Reuß, Geschichte der h. Schriften des n. Test. S. 83.

4) Beide Schriften sind zuweilen mit dem *κήρυγμα* identificirt worden; gegen die erstere Verwechslung vergl. Credner a. a. O., die letztere läßt sich noch Schliemann... Sölln in seiner Abhandlung über die Clementinen zu Schulden kommen. Schon Euseb. h. e. III, 3. unterscheidet alle drei Schriften.

5) Da der *διδαχὴ Πέτρου* nur von Origenes, de principiis praef. c. 8., und von Johannes Damascenus, Parallel. II, 16., gedacht wird, dagegen weder von Eusebius noch von Hieronymus, noch von Andern, welche die pseudopetrinischen Schriften aufführen, so ist längst die Vermu-

dicium Petri [6]), wie mit der praedicatio Pauli, oder der praedicatio Petri et Pauli [7]), ist eine sehr alte, wahrschein-

---

thung aufgestellt worden, dieselbe sei wohl mit einer andern pseudopetrinischen Schrift identisch. Als diese haben Neudecker (Einleitung ins n. Test., Leipzig 1840. §. 3. Anm. 6. S. 38.) und De Wette in der vierten Ausgabe seiner trefflichen Einleit. ins n. Test., Berl. 1842. §. 65. Anm. 1., das εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον angegeben. Allein es ist schwer einzusehn, wie ein angeblich von Petrus verfaßtes εὐαγγέλιον den Namen «διδαχὴ Πέτρου» erhalten konnte. Am natürlichsten ist es, mit Sandius, Cave, Grabe, Ittig, Millius, Beausobre, Lardner, Starck, Credner, Mayerhoff und Reuß die διδαχὴ für identisch zu halten mit dem κήρυγμα Πέτρου; offenbar war die Vertauschung beider Namen leicht. Diese Vermuthung wird auch dadurch bestätigt, daß die Worte, welche nach Origenes a. a. O. in der διδαχὴ Christo beigelegt waren: Non sum daemonium incorporeum, nach dem Zeugniß des Hieronymus, comment. in Jesaiam, lib. XVIII. prooem. (vergl. catal. script. eccles. c. 16.) im Evangelium καθ' Ἑβραίους standen, zusammengehalten damit, daß auch zwei andere Stellen, welche sich nach dem Verfasser des tractatus de baptismo haereticorum (unter den Werken des Cyprian) in unserm κήρυγμα befanden, sich ebenfalls in demselben Evangelium wiederfinden. Vergl. weiterhin.

6) Da außer Rufin (tract. in symbol. apostol.) und Hieronymus (catal. script. eccles. c. 1.) keiner des judicium Petri gedenkt, so ist gewiß die Vermuthung Grabe's, spicileg. patrum, tom. I. Oxoniae 1714. p. 56., nicht unwahrscheinlich, daß Rufin im Griechischen κρμα (abgekürzt für κήρυγμα) gelesen und daraus judicium (κρίμα) Petri gemacht habe. Hieronymus folgte dem Rufin und führt es als besondere Schrift neben der praedicatio Petri an. Grabe's Vermuthung haben in der neuesten Zeit wieder aufgenommen Nitzsch, theologische Studien Stück I. Leipzig 1816., Mayerhoff a. a. O. S. 320. und Reuß a. a. O. S. 81.

7) Wenn der Verfasser des vorhin angeführten tractatus (den Credner nach dem Vorgange von Labbe und Oudinus fälschlich als den africanischen Mönch Ursinus bezeichnet, vergl. dagegen Cave, historia litteraria, vol. I. Basilae 1741. p. 131 seqq.) einer Schrift praedicatio Pauli Erwähnung thut, nach welcher Petrus und Paulus zuletzt in Rom zusammentreffen, und Lactanz (institut. IV. 21.) berichtet, daß der praedicatio Petri et Pauli zufolge beide Apostel in Rom das Evangelium verkündet hätten, dann können wir gewiß nicht anstehn, die praedicatio Petri jenes tractatus für identisch mit der praedicatio Petri et Pauli des Lactanz zu halten. Wie demnach diese Schrift die Verkündigung des Petrus und Paulus beschrieb und deshalb theils als praedicatio Petri et Pauli, theils auch als praedicatio Pauli bezeichnet ward, so wird es gewiß als natürlich erscheinen müssen, daß sie auch die Benennung praedicatio Petri führte. Wir werden demnach gewiß

lich gleich nach dem ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts entstandene [8]), pseudopetrinische [9]), jetzt nur noch in einigen we-

nicht anstehn können, diese Schrift mit unserm κήρυγμα Πέτρου für identisch zu erklären, um so weniger, als wir nachweisen können, daß in diesem κήρυγμα auch die Lehrverkündigungen des Paulus eine Stelle gefunden haben müssen. Dies geht nämlich aus den Worten des alex. Clemens strom. VI, 5. πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος κ. τ. λ. hervor (vergl. Credner's Beiträge S. 359 ff., dazu seine Einleitung S. 629.). Denn wenn diese Worte auch nicht übersetzt werden könnten: «Paulus sagt in dem κήρυγμα Πέτρου», so führt doch schon, wie Credner richtig bemerkt, der Umstand, daß diese Stelle mitten zwischen Anführungen aus der «Predigt des Petrus» steht, darauf hin, sie als aus derselben Schrift entnommen aufzufassen. — Für die Identität des κήρυγμα Πέτρου mit der praedicatio Pauli haben sich entschieden Valesius zu Euseb III, 3., Credner, Neander (Leben Jesu, Hamburg 1837. S. 66.) und Simson (in seiner Abhandlung über Simon Magus S. 45.).

8) Die Entstehung dieser Schrift hat man häufig zu früh angesetzt, theils weil man in derselben bisweilen eine der Quellen der Apostelgeschichte zu finden glaubte, wie Ziegler (über den Zweck, die Quellen und Interpolationen der Apostelgeschichte, in Gablers neuestem Journal Band VII. Stück II. Nürnberg 1801. S. 145 ff., ebenso Bertholdt und Kuinöl), theils weil man nicht selten das Alter des Gnostikers Herakleon, der dieselbe benutzte, zu hoch hinaufrückte, indem man ihn, wie Grabe und Millius, dem Anfang des zweiten Jahrhunderts zuwies. Deshalb läßt Ziegler sie noch vor dem Jahre 62, Grabe (spicileg. I. p. 62.) und Millius (prolegom. in nov. test. p. 16.) gleich nach dem Tode des Petrus entstanden sein; auch Credner glaubt das κήρυγμα noch dem ersten Jahrh. zuweisen zu müssen (Beiträge S. 350.). Dagegen ist dasselbe nach Lardner (Glaubwürdigkeit II. 1. S. 444.) erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßt. Das Richtige haben Kleuker (Apokryphen des n. Test. S. 273.), Mayerhoff (Einleitung u. s. w. S. 318.) u. a. getroffen, welche die Entstehung in den Anfang des zweiten Jahrhunderts verlegen. Denn da Herakleon der Mitte des zweiten Jahrhunderts angehört, so werden wir, da auch die erhaltenen Fragmente keineswegs für ein höheres Alter sprechen, die Entstehung des κήρυγμα am natürlichsten nach dem ersten Viertel des 2ten Jahrh. ansetzen, wozu der dogmatische Charakter der uns erhaltenen Fragmente trefflich paßt. Vergl. weiterhin.

9) Daß sie eine angeblich petrinische Schrift war, geht nicht allein daraus hervor, daß Eusebius l. l. und Hieronymus catalogus c. 1. sie unter den pseudopetrinischen Schriften aufführen, sondern noch bestimmter aus der Stelle des Origenes de principiis praef. c. 8: inter libros ecclesiasticos non habetur, neque Petri est scriptura.

zigen Fragmenten hauptsächlich beim alex. Clemens [10]) erhaltene Schrift. Bis auf die Zeit des Origenes scheint sie in nicht unbedeutendem Ansehn gestanden zu haben. Nicht allein der Gnostiker Herakleon [11]) bediente sich derselben, sondern auch der alex. Clemens führt sie öfter in einer Weise an, «bei welcher kein Unterschied zwischen ihr und den kanonischen Schriften zu entdecken ist [12]), und noch Origenes mußte gegen die Beweiskraft ankämpfen, welche ihr von manchen Seiten beigelegt wurde». Aber wie Origenes geltend machte: **inter libros ecclesiasticos non habetur, neque Petri est scriptura, neque alterius cujusdam, qui spiritu dei fuerit inspiratus**, so ward sie auch in der Folge von Euseb. u. a. als apokryphische Schrift bezeichnet und scheint bald in Vergessenheit gerathen zu sein, obgleich noch Elias von Creta in der letzten Hälfte des 8ten Jahrh. sie kennt [13]).

Fragen wir nach der Richtung, aus welcher die Predigt des Petrus hervorgegangen ist, so lautet die Antwort der Gelehrten sehr verschieden. Während Cölln a. a. O. S. 42. den Verfasser nach Dodwells Vorgang (**dissertat. in Irenaeum p. 441 seqq.**) zu einem Ebioniten macht, der die Lehre des Petrus «als eine auf Beibehaltung des Gesetzes dringende, der paulinischen entgegengesetzte» darstelle, bezeichnet Kleuker a. a. O. S. 471 ff. ihre Richtung als eine antijüdische, gnostisirende, obwohl keineswegs als vollendeten Gnosticismus [14 a]). Allein, wie die erstere Annahme auf der unrichtigen Voraussetzung

---

Daß das κήρυγμα weder von Petrus selbst, noch, wie Grabe will, von einem seiner Schüler herrühren kann, bedarf keines Beweises.

10) Die Fragmente siehe bei Grabe I. 72 seqq. und bei Credner S. 351 ff.

11) Vergl. Origenes comment. in Johannem tom. XIII, 17. (opp. IV. p. 226. ed. de la Rue). Longe melius est, heißt es hier, ipsius Heracleonis dicta in medium apponere, quae ab eo libro sumsit, qui praedicatio Petri inscriptus est.

12) Vergl. Credner's Beiträge S. 350. Ebenso hatte Clericus geurtheilt, wogegen Lardner behauptete, daß Clemens sie keineswegs als eine petrinische Schrift citire.

13) In seinem Commentar zum Gregor von Nazianz, vergl. Credner a. a. O. S. 353 ff.

14 a) Ebenso Guericke, Einleitung ins n. Test., Halle 1843. S. 319.

beruht, als ob der vor den clementinischen Homilien stehende, ein ebionitisches Gepräge tragende[14b]) Brief des Petrus an Jacobus zu der «Predigt des Petrus» gehöre[15]), so stützt sich die zweite einzig darauf[16]), daß der Gnostiker Herakleon dieselbe gebrauchte — ein Umstand, der doch sicherlich nicht den gnostisirenden Charakter beweisen kann —, beide aber werden entschieden durch die auf uns gekommenen Fragmente widerlegt. Zwischen diesen beiden einander entgegengesetzten Behauptungen stehn die Annahmen einerseits von Credner und Mayerhoff, der Verfasser gehöre zu den gemäßigten Judenchristen, und von Reuß, er gehöre zu den Nazaräern, anderseits von Bleek (über die sibyllinischen Orakel in der theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Heft I. 1819. S. 144.), er sei ein tiefdenkender alexandrinischer Heidenchrist gewesen. Beide Annahmen haben unläugbar viel für sich. Schon die Abfassung unter dem Namen des Petrus weiset am natürlichsten auf einen Judenchristen hin. Dazu kommt, daß, wie schon oben bemerkt, mehrere Stellen des κήρυγμα sich im Evangelium καϑ' Ἑβραίους wiederfinden. Wie das Evangelium der Nazaräer nach dem Zeugniß des Hieronymus, so legt auch die Predigt des Petrus Christo die Worte bei: non sum daemonium incorporeum (vergl. Anm. 5.); wie in dem κήρυγμα nach dem tractatus de baptism. haeret. Christus von seiner Mutter aufgefordert wird, sich der Taufe zu unterziehn, so enthielt das evangelium juxta Hebraeos nach Hieronymus contra Pelagian. III, 2. folgende Stelle: Ecce mater domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem iis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.

14b) Daß dieser Brief mit den clementinischen Homilien in der dogmatischen Richtung übereinstimmt, haben wir Cap. I. §. 3. gesehn; die letztern sind aber, wie wir späterhin zeigen werden, ebionitischen Ursprungs.

15) Vergl. Cap. I. §. 3. Anm. 12.

16) Nur eine Stelle in unserm κήρυγμα, nach welcher Jesus bei der Taufe seine Sünden bekannt hat, könnte diese Annahme scheinbar begünstigen. Darüber gleich nachher ein Mehreres.

Wenn ferner der genannte tractatus weiter aus der Predigt des Petrus anführt: Item cum baptizaretur, ignem super aquam esse visum, und hinzusetzt, quod in evangelio nullo est scriptum, so ist es auch hier wiederum das Evangelium der Hebräer in der Recension, wie die Ebioniten es gebrauchten, welches dasselbe berichtet: *Καὶ εὐθὺς* (gleich nach der Taufe Christi) *περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα* (Epiphanius haer. XXX. c. 13.). — Auch der Befehl, den Christus nach dem *κήρυγμα Πέτρου* (vergl. Clemens strom. VI, 5.) seinen Jüngern gegeben haben soll, erst zwölf Jahre nach seiner Himmelfahrt das Christenthum außer Palästina zu verbreiten [17]), ist eben so gewiß nicht historisch begründet, als er höchst wahrscheinlich auf einen judenchristlichen Ursprung zurückweiset. Auch das Bemühen, alle Schicksale Jesu im alten Testament vorhergesagt zu finden (vergl. Clemens strom. VI, 15.), die sehr häufige Berufung auf dasselbe, der Ausspruch *οὐδὲν ἄτερ γραφῆς* (alt. Test.) *λέγομεν*, die Benennung Christi als *Νόμος* [18]) (Clemens strom. I, 29.) — alles dieses, ganz besonders aber die Behauptung, daß Jesus bei der Taufe ein Sündenbekenntniß abgelegt (vergl. Anm. 21.), weiset am natürlichsten auf irgend einen Zusammenhang unsers *κήρυγμα* mit dem Judenchristenthum hin. Auf der andern Seite kann der Verfasser aber unmöglich einen beschränkt jüdischen Standpunkt eingenommen haben. Die Anerkennung des Apostels Paulus verhindert ihn den Ebioniten beizuzählen, ebensowenig erlaubt der Umstand, daß das *κήρυγμα* wirklich die Verkündigungen des Paulus umfaßte, ihn zu den Nazaräern zu rechnen. Denn, wenn auch die Nazaräer den Apostel Paulus nicht, wie die Ebioniten, als einen Verfälscher des Evangeliums betrachteten und deshalb verwarfen, so betrachteten sie ihn doch nur als Apostel der Heiden und glaubten sich selbst an seine Lehre nicht gebunden, so daß sie kein Interesse haben konnten, seine Lehrverkündigungen

---

17) Auch Apollonius, ein Schriftsteller des 2ten Jahrhunderts, erwähnt dieses Befehls. Vergl. Euseb. h. e. V, 18.

18) Christus wird *Νόμος* genannt, insofern das Evangelium betrachtet wird als die Erfüllung des Gesetzes, als der *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας*, Brief Jacobi I, 25. Vergl. Neanders apostolisches Zeitalter, dritte Auflage S. 748 ff.

zu beschreiben. Und wenn Petrus im κήρυγμα auffordert, Gott weder zu verehren nach Art der Hellenen, noch nach der Weise der Juden (Clemens strom. VI, 5.), wenn nach Lactanz instit. IV, 21. in der praedicatio Petri die Zerstörung Jerusalems von Christo vorhergesagt war wegen des Unglaubens der Juden, so verräth dies mehr eine antijudaisirende als judaisirende Richtung, da die Judenchristen gegen Jerusalem eine besondere Verehrung hegten, wie Irenäus I, 26. von den Ebioniten berichtet: Hierusalem adorant, quasi domus sit dei. Gewiß endlich mußte auch einem Nazaräer die Anerkennung fern liegen, daß auch das Heidenthum auf Christum vorbereitet habe, welche sich in der Berufung des κήρυγμα auf Weissagungen, die in den sibyllinischen Büchern und dem Hystaspes auf Christum enthalten seien [19]), zu erkennen gibt.

So führen die wenigen Fragmente des κήρυγμα Πέτρου einerseits ebenso bestimmt auf einen Zusammenhang des Verfassers mit dem Judenchristenthum hin, als sie anderseits von einem Hinausgeschrittensein über dasselbe auf einen freiern Standpunkt zeugen. Nehmen wir hinzu, daß um die Zeit, als dasselbe verfaßt wurde — im Anfang des zweiten Jahrhunderts — mit der Entstehung des Ebionitismus zugleich sich viele vom Judenchristenthum dem Heidenchristenthum zuwandten [20]), dann wird die Annahme gewiß nicht unbegründet dastehn, daß das κήρυγμα von einem solchen den Heidenchristen sich anschließenden Judenchristen verfaßt worden sei, bei welcher Annahme sich alle bemerklich gemachten Eigenthümlichkeiten erklären [21]).

---

19) Vergl. Clemens von Alexandrien strom. VI, 5. Deshalb bezeichnet auch wohl Clericus, histor. eccles. duorum primorum saeculorum, Amstelod. 1716. p. 455. den Verfasser als semipaganus.

20) Vergl. Cap. IV.

21) Nur die Angabe des öfter erwähnten tractatus, daß nach dem κήρυγμα Πέτρου Christus ein Bekenntniß der Sünde vor der Taufe abgelegt habe (in quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, — — — et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitatum a matre sua esse compulsum) könnte bei unserer Annahme etwas Auffallendes haben, und wenn man damit die Ansichten des Cerinth und Basilides zusammenstellt, nach welchen der Mensch Jesus auch an der Sündhaftigkeit Theil nahm, wenn sie gleich bei ihm nicht in actuellen Sünden hervortrat, so könnte man

Leicht fällt die gänzliche Verschiedenheit der Predigt des Petrus von den Clementinen in die Augen. Während nach den Letztern das Christenthum identisch ist mit dem wahren Judenthum, betrachtet das *κήρυγμα* dasselbe als eine *καινὴ διαθήκη* (Clemens von Alex. strom. VI, 5.), und wenn in den Clementinen der Name «Juden» zur Bezeichnung der wahren Gottesverehrer gebraucht wird, so fordert Petrus nach dem *κήρυγμα* auf: *τοῦτον τὸν θεὸν σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας* — — *μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους* (strom. VI, 5.), und setzt der heidnischen wie jüdischen Gottesverehrung die neue Verehrung Gottes durch Christum entgegen, *καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι* (ebendaselbst). Wenn ferner die Clementinen das Heidenthum als die absolut falsche dem Judenthum und Christenthum als der wahren Religion gegenüberstellen, so fällt Heidenthum und Judenthum dem Verfasser des *κήρυγμα* unter dieselbe Kategorie, — beide Vorbereitungen aufs

---

sich hierdurch berechtigt halten, die Richtung der Predigt des Petrus als eine gnostisirende zu bezeichnen. Allein diese Ansicht ist eine so wenig dem Gnosticismus eigenthümliche, daß sie vielmehr durchaus nur auf dem Boden des Judenchristenthums hervorgewachsen ist. Denn nicht allein nach der Vorstellung der vulgairen Ebioniten, welche Jesum für einen bloßen, auf naturgemäße Weise entstandenen Menschen hielten, mit dem sich erst bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden, erschien Jesus vor der Taufe als gewöhnlicher, nur durch einen höhern Grad der Tugend, aber keineswegs durch absolute Unsündlichkeit vor allen andern ausgezeichneter Mensch, sondern auch die Nazaräer, welche seine übernatürliche Entstehung zugaben, legten der Taufe eine solche Bedeutung bei, daß sie ihn vor derselben keineswegs für absolut unsündlich hielten. Dies liegt offenbar in der schon oben mitgetheilten Stelle ihres Evangeliums, wo Jesus seiner Mutter und seinen Brüdern, die ihn aufforderten, sich der Taufe des Johannes zu unterziehn, erwidert: **quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est,** wenn ich, obgleich keiner Sünde mir bewußt, doch, ohne es zu wissen, einen Keim der Sünde in mir trage (vergl. Neanders Leben Jesu S. 66.; unrichtig Credner, Beiträge S. 401. «was Hieronymus durch ignorantia übersetzt, kann nur die Bedeutung von Sünde haben»). — So führt auch diese Stelle des *κήρυγμα Πέτρου*, wie oben bemerkt, auf einen Zusammenhang desselben mit dem Judenchristenthum hin. Wir erkennen in derselben den trübenden Einfluß, welchen der frühere Standpunkt des Verfassers auch noch da auf ihn hatte, als er über denselben schon hinausgeschritten war.

Christenthum. Wie das Judenthum, so enthält auch das Heidenthum nach unserm *κήρυγμα* in den sibyllinischen Büchern und dem Hystaspes Weissagungen auf Christum (Clemens strom. VI, 5.). Wenn ferner die Clementinen die alttestamentlichen Propheten verwerfen, so urtheilt der Verfasser des *κήρυγμα* hierüber ganz anders und erkennt in den Propheten Hinweisungen auf Christum (strom. VI, 15.). Wenn endlich die Clementinen den Apostel Paulus deutlich bekämpfen (vergl. Cap. I. §. 6.), so erkennt die Predigt des Petrus denselben als Apostel an, da sie auch seine Lehrverkündigungen umfaßte.

Diese dogmatische Verschiedenheit der Clementinen von dem *κήρυγμα* gibt auch Credner zu, dennoch behauptet er, daß die Erstern eine Ueberarbeitung der letztern Schrift sind, in der Absicht verfaßt, das Original zu verdrängen und überflüssig zu machen [22]). Er beruft sich hierfür auf das Zeugniß der Clementinen, die sich nach seiner Behauptung selbst als einen Auszug aus dem *κήρυγμα Πέτρου* angeben. Allein es läßt sich bestimmt nachweisen, daß Credner Unrecht hat. Allerdings führen sich die Clementinen als einen Auszug aus petrinischen *κηρύγματα* ein, wie wir früher gezeigt (Cap. I. §. 5.). Allein mit Unrecht hält Credner diese für die unter dem Namen *κήρυγμα Πέτρου* bekannte Schrift. Denn einmal war dieses letztere ein pseudo**petrinisches** Product (vergl. Anm. 9.), jene *κηρύγματα* aber, welche die Clementinen voraussetzen, sollen als eine angeblich von **Clemens** auf Befehl des Petrus verfaßte Schrift erscheinen [23]). Sodann aber läßt sich mit ziemlicher Sicherheit nachweisen, daß die *κηρύγματα*, von denen die Clementinen sprechen, nie wirklich existirt haben.

Zunächst haben wir darauf aufmerksam zu machen, daß auch die Recognitionen (von welchen gleich nachher) dieselbe Schrift voraussetzen. Auch sie lassen den römischen Clemens sich auf früher von ihm selbst verfaßte petrinische Lehrverkündigungen beziehn; nur darin weichen sie von den Clementinen ab, daß, während nach diesen der Apostel Petrus die *κηρύ-*

22) Wir sehen hier vorläufig von der bei Credner eng hiermit zusammenhängenden Ansicht von der Vermischung der frühern Ebioniten mit den Essäern ab, auf die wir späterhin zurückkommen werden.

23) Was wir Cap. I. §. 6. Anm. 2. gezeigt haben.

ματα an Jacobus überschickt hat, nach ihrer Angabe Clemens der Uebersender gewesen ist [24]). Diese unbedeutende Verschiedenheit kann aber gewiß der Annahme nicht im Wege stehen, daß die Schrift, welche sie voraussetzen, dieselbe sein soll mit der, aus welcher sich die Clementinen als einen Auszug einführen, wenn beide in allen übrigen genauern Bestimmungen in Betreff derselben vollkommen übereinstimmen. Dies ist aber wirklich der Fall. Nach beiden enthält sie die petrinischen Lehrverkündigungen, von Clemens im Auftrag des Petrus noch während dessen Leben verfaßt [25]), nach beiden war sie an Jacobus geschickt [26]), nach beiden enthielt der erste Theil eine Auseinandersetzung über den wahren Propheten [27]), nach beiden endlich war dieser erste Theil in Cäsarea abgefaßt und von dort aus abgeschickt [28]). Während die Clementinen aber (h. I, 20.) allein den Inhalt des ersten Theils angeben — eine Auseinandersetzung über den wahren Propheten — so berichten die Recognitionen, daß die Schrift aus 10 Büchern bestanden habe, und geben den Inhalt aller einzelnen Bücher an (III, 75.), das erste handelte de vero propheta, das zweite de principio, das dritte de deo u. s. w.

Wären die Recognitionen und Clementinen unabhängig von einander entstanden, so würde in der beiderseitigen Bezugnahme auf die petrinischen, angeblich von Clemens verfaßten *κηρύγματα* ein unumstößlicher Beweis dafür liegen, daß es eine solche Schrift wirklich gegeben haben müsse. Aber, da die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen sind, so wird

---

24) Vergl. späterhin §. 2. gegen Ende und §. 4.

25) Vergl. h. I, 20., wo Clemens sagt, daß er *αὐτοῦ* (*Πέτρου*) *κελεύσαντος* eine Schrift über den wahren Propheten verfaßt. Daß diese Schrift einen Theil der *κηρύγματα*, aus welchen sich die Homilien als einen Auszug einführen, ausmacht, haben wir Cap. I. §. 5. Anm. 2. gezeigt. — In Betreff der Recognitionen vergl. lib. I, 17. und III, 74.

26) In Hinsicht auf die Clementinen siehe Cap. I. §. 5., auf die Recogn. Cap. III. §. 4.

27) Vergl. rec. I, 17. und III, 75. Die Lesart de verbo prophetae an der letztern Stelle ist falsch, und dafür schon wegen der Stelle I, 17. mit andern Handschriften zu lesen de vero propheta. In Betreff der Clementinen vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

28) Vergl. rec. I, 17. und h. I, 20.

ihre beiderseitige Bezugnahme auf diese Schrift sicher nicht mehr als die der Clementinen allein ihre wirkliche Existenz beweisen und der Annahme im Wege stehn können, daß es niemals eine solche gegeben. Daß aber die Berufung der Clementinen auf eine solche Schrift mit dieser Annahme in keinem Widerspruch steht, im Gegentheil mehrere Gründe entschieden für dieselbe sprechen, werden wir sogleich zeigen.

1) Die Einführung der Clementinen als eines Auszugs aus petrinischen κηρύγματα war nur darauf berechnet, den Bericht derselben als glaubwürdiger erscheinen zu lassen. Indem nämlich der Verfasser einerseits für jene petrinischen, angeblich von Clemens verfaßten und dem Jacobus zugeschickten κηρύγματα die Autorität des Petrus (durch Voranschickung eines Briefes, in welchem dieser dem Jacobus seine vollkommenste Billigung der κηρύγματα an den Tag legt und ihn um Geheimhaltung derselben bittet) zu vindiciren sucht, anderseits die Uebereinstimmung des angeblichen Auszugs — der Homilien — mit jenen κηρύγματα außer Zweifel zu setzen bemüht ist [29]) — war mittelbar für die Clementinen die Autorität des Petrus selbst gewonnen, wie wir dies früher Cap. I. §. 5. ausführlich gezeigt. So war die Einführung der Clementinen als eines Auszugs aus petrinischen κηρύγματα nur ein Kunstgriff des Verfassers, darauf berechnet, die Glaubwürdigkeit derselben außer Zweifel zu setzen, und ebendeshalb ist keineswegs durch die Voraussetzung einer solchen Schrift in den Clementinen ihre wirkliche Existenz verbürgt, vielmehr ist höchst wahrscheinlich, daß dieselbe nie existirt hat.

2) Der Verfasser der Clementinen verräth ein sichtbares Streben, die κηρύγματα als Geheimschrift erscheinen zu lassen. Nicht allein läßt er Petrus den Jacobus um die strengste Geheimhaltung bitten, sondern er berichtet noch außerdem — in der sogenannten διαμαρτυρία — daß Jacobus dieser Bitte nachgekommen, und setzt die Beschwörungsformel, welche Jacobus für den bestimmt, welchem diese Schrift mitgetheilt werden sollte, hinzu. Grade aber dies Bestreben, die κηρύγματα als Geheimschrift darzustellen, zeugt deutlich davon, daß der Verfasser

---

29) Wie er dies erreicht, siehe Cap. I. §. 5.

sie nicht bei seinen Lesern voraussetzte, und macht höchst wahrscheinlich, daß sie überhaupt nicht existirten [30]).

3) Endlich finden wir nirgends sonst eine solche angeblich clementinische, die Lehrverkündigungen des Petrus umfassende Schrift, die vor den Clementinen existirt haben könnte, erwähnt, da alle Schriften dieser Art, die wir kennen, erst auf Grundlage der Clementinen als ihre Ueberarbeitungen entstanden sind, wie wir in den folgenden §§. zeigen werden. Auch möchte ich noch hervorheben, daß grade der Umstand, daß die Recognitionen so ausführlich den Inhalt der einzelnen Bücher angeben — es nimmt dies das ganze 75ste Capitel des dritten Buchs ein — gewiß ebenfalls dafür spricht, daß der Verfasser eine solche Schrift fingirte, und sie nicht wirklich existirte. Wozu sonst die genaue Angabe des Inhalts?

Nach allem diesen ist klar, daß, wie die von den Clementinen und den Recognitionen vorausgesetzten *κηρύγματα* nie existirt haben, so die Einführung der Clementinen als eines Auszugs aus denselben ein bloßes Vorgeben ist, daß man also noch viel weniger berechtigt ist, mit Credner die Clementinen für einen Auszug aus dem bekannten *κήρυγμα Πέτρου* zu halten.

In der That zeugt auch die ganze Anlage und der innere Organismus der Clementinen (siehe Cap. I. §. 5. u. 6.) von einer so hohen Originalität, daß sie unmöglich eine Bearbeitung einer andern Schrift sein können. Umgekehrt sind aber auf ihrer Grundlage mannigfache Ueberarbeitungen entstanden, auf die wir jetzt genauer eingehen müssen:

1) die Recognitionen,

2) die sogenannte Epitome in mehreren Recensionen.

Beide Schriften haben wir noch. Verloren gegangen ist eine

3te Bearbeitung, die orthodoxe Recension der Clementinen.

4) die *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*.

Wir reden zuerst von den Recognitionen.

---

30) Wären wirklich jene *κηρύγματα* identisch mit dem *κήρυγμα Πέτρου*, welches doch so unbekannt nicht war, wie höchst auffallend hätten jene Veranstaltungen erscheinen müssen, diese Schrift geheim zu halten!

§. 2.

Ausgaben der Recognitionen. Ursprünglich in griechischer Sprache verfaßt, jetzt nur in einer lateinischen Uebersetzung des Rufin vorhanden. Kritik der Uebersetzung.

Der erste Herausgeber der Recognitionen war Joh. Sichardus, Basel 1526, sodann erschienen sie zu Paris 1541 und 1568. Eine neue Ausgabe besorgte hierauf Gruterus Bentradius zu Cölln 1569, welche in der bibliotheca maxima patrum, tom. II. Lugdun. Batav. 1677. abgedruckt worden ist. Ein ausgezeichnetes Verdienst auch um die Recognitionen hat sich der treffliche Cotelerius erworben, der durch die Vergleichung mehrerer, bis dahin unbenutzter Codices in den Stand gesetzt ward, den vielfach corrumpirten Text zu verbessern und einen längern Abschnitt, lib. III. c. 2—11. incl., der in den frühern Ausgaben fehlte, wiederherzustellen — im ersten Theil seiner Ausgabe der apostolischen Väter, Paris 1672, von welcher Clericus zuerst 1698, dann 1724 eine neue mit Zusätzen bereicherte Ausgabe besorgt hat. Einen unveränderten Abdruck dieser letztern Ausgabe lieferte Gallandi in seiner bibliotheca vet. patr., tom. II. Venetiis 1766. Endlich sind in der neuesten Zeit die Recognitionen von Gersdorf in seine biblioth. patr. eccl. latin. (vol. I. Lipsiae 1838.) aufgenommen worden. Das Vergleichen neuer Handschriften machte es möglich, einen Text zu geben, der an Correctheit die frühern bei weitem übertrifft.

Wir haben die Recognitionen nur in einer lateinischen Uebersetzung durch den bekannten Rufin. Daß derselbe die Recognitionen aus dem Griechischen übersetzt hat, erhellt aus seiner Vorrede zur Uebersetzung und aus andern Zeugnissen, und ist von Niemand bestritten worden. Wohl aber haben Einige behauptet, die Recognitionen seien ursprünglich lateinisch geschrieben und sodann ins Griechische übertragen und von Rufin wieder ins Lateinische zurückübersetzt. So schon Anastasius der Bibliothekar [1]) und nach ihm Daniel Huetius [2]). Diese An-

---

1) In seiner epistola ad Johannem diaconum, herausgegeben von Sirmond in seinen opp. tom. III. p. 472.

2) De claris interpretibus p. 151.

nahme stützt sich einzig auf eine mißverstandene Stelle in der Vorrede des Rufin, auf die Worte — — ut Clementem nostrae linguae redderemus und etwas weiterhin: suscipe — — redeuntem ad te Clementem nostrum. Das reddere linguae latinae und das redeuntem Clementem glaubte Anastasius nur von einem Zurücküberseßen ins Lateinische verstehen zu können. Aber, da der römische Clemens griechisch geschrieben hatte, so konnte die Uebersetzung seiner Schrift ins Lateinische wohl als ein reddere Clementem linguae latinae bezeichnet werden.

Für die Kritik der Uebersetzung ist die Vorrede, welche Rufin derselben an den Bischof Gaudentius von Brescia voranschickte, von großer Wichtigkeit. Freilich hat man ihm bisweilen diese Vorrede, wie die Uebersetzung selbst, absprechen wollen [3]). Aber mit Recht hat schon Cotelerius geltend gemacht, daß nicht allein aus den Zeugnissen der besten und ältesten Codices, sondern auch aus dem durchaus Rufinschen Gepräge des Styls die Aechtheit der praefatio, wie der Uebersetzung, mit Nothwendigkeit folge. Dazu kommt, daß Rufin selbst in der peroratio commentariorum Origenis in Pauli epistol. ad Romanos von seinem Entschlusse spricht, die Recognitionen zu übersetzen: Post hoc sane vocat nos opus, quod olim quidem injunctum est, sed nunc a beato Gaudentio episcopo vehementius perurgetur, Clementis scilicet, romani episcopi, apostolorum comitis ac successoris de recognitione libri ut in latinum vertantur, und daß Gennadius (de viris illustr. c. 17.), Anastasius der Bibliothekar (a. a. O.) u. a. den Rufin ausdrücklich als Uebersetzer bezeichnen. Die Uebersetzung des Rufin ist aber wohl nicht die einzige geblieben, denn auch Paulinus, Bischof von Nola, gedenkt in einem Briefe an Rufin eigener Bemühungen, den Clemens zu übersetzen, und Gennadius l. l. scheint lateinische Exemplare der Recognitionen ohne Prolog zu kennen, welche nach seinem Urtheil nicht von Rufin herrührten [4]). Wenigstens ist der Abschnitt lib. III. c.

---

3) Das Genauere in meiner Abhandlung über die Recognitionen in Pelts Mitarbeiten, Jahrg. 1841. Heft IV.

4) Vergl. Cölln über Clementinen. Die Stelle des Gennadius lautet: Rufinus maxima parte Graecorum bibliothecam Latinis exhi-

8—11. mit Bestimmtheit aus einer von der Rufinischen verschiedenen Uebersetzung geflossen. Vergl. weiter unten.

Da das griechische Original verloren gegangen ist, so kommt alles darauf an, die Beschaffenheit der Uebersetzung zu ermitteln, um nicht dem Erstern etwas beizulegen, was nur von der Letztern gilt. Hierüber gibt uns zunächst das Zeugniß des Rufin selbst Aufschluß, sodann sind uns aber auch aus dem Original von den Vätern zum Theil längere Abschnitte erhalten, an welchen wir die Uebersetzung prüfen können, endlich ist noch das Urtheil der Väter über die griechischen Recognitionen zu berücksichtigen und zu prüfen, inwiefern dasselbe auf die lateinische Uebersetzung paßt. Aus dieser dreifachen Quelle werden wir eine ziemlich genaue Kenntniß von der Beschaffenheit der Uebersetzung erhalten können.

Rufin selbst äußert sich folgendermaßen in der genannten Vorrede über seine Uebersetzung: Sunt quaedam — — — de ingenito deo genitoque disserta et de aliis nonnullis. — — Haec ego — — — aliis reservare malui, quam minus plena proferre. Hiermit ist eine andere Stelle des Rufin zu vergleichen (de adulteratione libror. Origenis): In aliquibus, sagt er hier von den Recognitionen, ita Eunomii dogma scribitur, ut nihil aliud, quam ipse Eunomius disputare credatur, filium dei creatum ex nullis exstantibus asseverans. Tum deinde — hier erfahren wir, was unter dem «alia nonnulla» der vorigen Stelle zu verstehen ist — etiam illud adulterii inferitur genus, ut naturam diaboli caeterorumque daemonum non propositi voluntatisque malitia, sed excepta ac separata creaturae produxerit qualitas [5]. Bezeugt hier Rufin selbst, daß er die Stelle, welche de inge-

huit, Basilii, — — — Clementis romani recognitionum libros. — — Horum omnium quaecunque praemissis prologis a latinis leguntur, a Rufino interpretata sunt, quae sunt sine prologo, ab alio translata, qui prologum facere noluit. Es ist freilich nicht gewiß, ob das: quae sunt sine prologo, auch von den Recognitionen gilt.

5) Er fügt freilich gleich darauf noch hinzu: sunt etiam alia nonnulla libris ejus inserta, quae ecclesiastica regula omnino non recipit. Aber es ist ja auch in seiner Uebersetzung noch Manches, quae ecclesiastica regula non recipit, wie wir späterhin sehn werden.

nito deo genitoque handelte, in seiner Uebersetzung ausgelassen, so können wir kein Bedenken tragen, die Uebertragung des Abschnitts lib. III. c. 2—11., der eine der arianischen verwandte Ansicht enthält, dem Rufin abzusprechen und einem spätern Uebersetzer zuzuschreiben, zumal da diese Stelle in den meisten Handschriften fehlt. Mit derselben Sicherheit können wir auch annehmen, daß lib. VIII, c. 55. und 56. die Uebersetzung vom Original abgewichen ist, da diese Stelle den Teufel für ein ursprünglich gut geschaffenes und mit Freiheit gefallenes Wesen erklärt — eine Lehre, von der der griechische Text nach Rufin's eigenem Geständniß das Gegentheil enthielt. Im Uebrigen ist die Uebersetzung gewiß nicht so untreu und willkürlich, wie man gewohnt ist von Rufin vorauszusetzen. Denn derselbe Rufin, welcher frei bekennt, was er geändert, versichert dem Gaudentius, der das griechische Original wohl kannte (was Rufin in der genannten Vorrede bezeugt): in ceteris autem, quantum potuimus, operam dedimus, non solum a sententiis, sed ne a sermonibus quidem satis elocutionibusque discedere. Ferner ist nicht wohl einzusehen, wie die Annahme, daß Rufin außer den Aenderungen, welche er selbst eingesteht, sich noch viele andere erlaubt habe, um das Buch der Rechtgläubigkeit seiner Zeit näher zu bringen, mit dem Umstand zu reimen ist, daß Origenes die Recognitionen [6]) als eine Schrift des Clemens anführt, ohne Zweifel an ihrer Aechtheit zu äußern. Denn die mögliche Annahme, er habe sie wohl nicht genauer gekannt, erweiset sich als unhaltbar, da er eine lange Stelle aus denselben anführt (tom. III. Comment. in Genesin Philocal. c. 22. vergl. die Ausgabe des Origenes von Delarue tom. II. Parisiis 1733. p. 20 seqq.). Auch kann man gewiß mit Recht fragen: Waren die griechischen Recognitionen so voll von häretischen Meinungen, welches Interesse hatte Rufin, diese Schrift zu übersetzen, welches Interesse der Bischof Gaudentius, auf die versprochene Uebersetzung zu dringen [7])? Ferner wenn wir einerseits durch den Umstand, daß Ru-

---

6) Origenes citirt hier die περίοδοι Κλήμεντος; dies ist aber eine der verschiedenen Bezeichnungen für die Recognitionen. Vergl. §. 3.

7) Vergl. die schon oben angeführte peroratio translationis suae explanat. Origenis in epistol. ad Roman. von Rufin.

fin, der die clementinischen Homilien, wie die Recognitionen wohl kannte [8]), die Letzteren übersetzte, zur Annahme genöthigt werden, daß der Text der Letzteren weniger Häretisches enthielt, als der Erstern, auf der andern Seite aber wahrnehmen, daß auch in der Rufinischen Uebersetzung noch vieles Häretische geblieben ist [9]), so wird auch hierdurch offenbar die Treue der Uebersetzung sehr verbürgt, und die Annahme, daß Rufin, was mit dem Lehrbegriff seiner Zeit nicht stimmte, geändert, ausgeschlossen. Endlich wird unser Urtheil über die Uebersetzung noch durch die Vergleichung derselben mit den uns aus dem griechischen Text erhaltenen Fragmenten bestätigt [10]).

---

8) In seiner Vorrede schreibt Rufin an den Gaudentius: Puto, quod te non lateat, Clementis hujus in graeco ejusdem operis ἀναγνώσεων, hoc est recognitionum, duas editiones haberi et duo corpora esse librorum in aliquantis quidem diversa, in multis tamen ejusdem narrationis. Die eine dieser editiones sind natürlich die von Rufin übersetzten Recognitionen, daß die andere die Clementinen sind, geht schon aus der Beschreibung: «in aliquantis quidem diversa, in multis tamen ejusdem narrationis», noch bestimmter aber aus dem Folgenden: denique pars ultima hujus operis, in qua de transformatione Simonis refertur, in uno corpore habetur, in alio penitus non habetur. Denn nur in den Recognitionen wird die Geschichte von der Verwandlung des Vaters des Clemens erzählt, in den Clementinen, deren Schluß freilich nicht auf uns gekommen ist, kann sie nicht berichtet worden sein. Vergl. §. 6. I.

9) Vergl. weiter unten §. 7. I.

10) Zunächst ist hier die oben angeführte Stelle des Origenes zu erwähnen, die mit den Recognitionen lib. X, 10—13. zusammenstimmt. Sodann kommt eine Stelle aus dem Eusebius (praep. evangel. VI, 10 seqq.) in Betracht. Hier theilt er nämlich einen längern Abschnitt aus der verloren gegangenen Schrift des Bardesanes, de fato adv. Abidam astrologum mit, der sich ebenfalls in den Recognitionen findet, lib. IX, 19 seqq. (offenbar hat der Verfasser der Recognitionen denselben aus dem Bardesanes entnommen, und nicht umgekehrt, wie zuweilen behauptet worden ist, da die Recognitionen das spätere Product sind), und die ziemlich genaue Uebereinstimmung der angeführten Stelle des Euseb. mit der Rufinischen Uebersetzung der Recognitionen zeugt von ihrer Treue. Eben dieselbe Stelle hat auch Cäsarius von Nazianz, dialog. II. interrog. 109. und 110. aufbewahrt, und in den verhältnißmäßig wenigen Stellen, wo die Recognitionen vom Text des Eusebius abweichen, stimmt er meistentheils mit den erstern überein — ein neuer Beweis, daß die Uebersetzung des Rufin nicht grade sehr vom Original abgewichen ist. Auch Nilus hat in seinen Briefen manche Stellen aus dem griechischen Origi-

Allein man weiß mehrere Stellen beizubringen, in denen Rufin willkürlich geändert habe. Wir müssen diese um so mehr genauer durchgehn, als sie für die folgenden Untersuchungen von Wichtigkeit sind.

Zunächst führt Cölln a. a. O. nach Dodwell's Vorgang [11]) den Schluß des Briefs von Clemens an Jacobus an. Wie den Homilien als Einleitung ein pseudoclementinischer Brief an Jacobus voransteht [12]), so stand auch nach dem Zeugniß des Rufin in der Vorrede an den Gaudentius vor den Recognitionen ein Brief von Clemens an Jacobus, in qua idem Clemens ad Jacobum fratrem domini scribens de obitu nunciat Petri et quod se reliquerit successorem cathedrae et doctrinae, in qua etiam de omni ordine ecclesiastico continetur. Er habe den Brief, fährt Rufin fort, aus einem doppelten Grunde seiner Uebersetzung nicht vorgesetzt, einmal weil er nicht zu den Recognitionen gehöre, sondern spätern Ursprungs sei, sodann, weil er ihn schon früher einmal übersetzt habe. Diese Uebersetzung haben wir noch, sie stimmt bis auf den Schluß des Briefs durchaus mit dem vor den Homilien stehenden griechisch verfaßten Briefe zusammen. Aber während dieser schließt: Deshalb habe ich nicht gezögert, Dir, mein Gebieter Jacobus, die Lehrverkündigungen des Petrus zu

nal der Recognitionen aufbewahrt, sie jedoch größtentheils ziemlich frei benutzt. Mit Unrecht würde man also aus diesen Abweichungen folgern, daß sich Rufin vom Original entfernt habe, zumal da von Rilus gewiß ist, eum aliorum patrum loca multis plerumque mutatis aut additis sua fecisse, wie Fabricius in seiner bibliotheca graeca ed. Harless vol. X. p. 12. sagt. Ein Gleiches gilt vom Verfasser des opus imperfectum in Matthaeum unter den Werken des Chrysostomus. Spätere Anführungen von Isidor von Sevilla, Beda, Agobard von Lyon, Freculfus u. a. können hier deshalb nicht in Betracht kommen, weil sie die Rufinische Uebersetzung und nicht den Originaltext der Recognitionen benutzten. — Ganz besonders sind es aber die clementinischen Homilien, welche unsere Behauptung bestätigen. Da es sich nämlich in der Folge herausstellen wird, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Homilien sind, so zeigen uns die vielen Stellen, in denen die Erstern eine wortgetreue lateinische Uebersetzung der Letztern geben, daß die Uebersetzung Rufins keineswegs so willkürlich war.

11) Dissertat. in Irenaeum, Oxoniae 1689. p. 442—444.

12) Vergl. Cap. I. §. 8.

beschreiben und zu überschicken unter dem Titel: *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή*, so gibt Rufin dafür: **sub eo titulo, quem ipse (Petrus) praecepit adfigi, i. e. Clementis itinerarium, non praedicationis Petri.** Hier meint nun Cölln, habe Rufin willkürlich geändert. Allein sicher mit Unrecht. —

Hätte Rufin den vor den Homilien stehenden Brief übersetzt, so müßten wir ihn unbedenklich einer Aenderung beschuldigen. Allein er selbst bezeugt ja den vor den Recognitionen stehenden clementinischen Brief übertragen zu haben. Offenbar ist nur ein Doppeltes möglich: Entweder war in dem Texte, den Rufin vor sich hatte, schon jene Aenderung vorgenommen, und Rufin übersetzte wörtlich, oder jener Brief stimmte auch im Schlusse mit dem vor den Homilien stehenden überein. Daß nur die erstere Annahme richtig ist, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Zu den Homilien gehörte der pseudoclementinische Brief als Einleitung; als solche gibt er sich durch den Schluß, dem die Ueberschrift der Homilien entspricht, kund [13]). Nun aber sind die Recognitionen, wie wir späterhin zeigen werden, eine Ueberarbeitung der Homilien; wie demnach den Homilien jener Brief als Einleitung vorangeht, so war derselbe Brief nach dem Zeugniß des Rufin auch den Recognitionen vorangestellt. Wir lassen es hier hingestellt, ob schon der Verfasser der Recognitionen diesen Brief denselben vorsetzte, oder ein Späterer, jedenfalls vor Rufin Lebender, ihn ebenfalls für die Recognitionen vindiciren wollte [14]); aber, von wem diese Vorsetzung auch ausgegangen sein mag, keineswegs konnte dabei der Schluß des Briefes, wodurch er seine Zusammengehörigkeit mit den Homilien beurkundete, unverändert gelassen werden, es mußte vielmehr statt jenes Titels der Homilien *Κλήμεντος — — — ἐπιτομή* ein der Ueberschrift der Recognitionen entsprechender gewählt werden. **Clementis itinerarium** gibt Rufins Uebersetzung, *Κλήμεντος περίοδοι* war aber wirklich eine der verschiedenen Bezeichnungen für die Recognitionen,

13) Wie wir oben gezeigt haben, Cap. I. §. 3.

14) Daß nur die erstere Annahme haltbar ist, werden wir weiterhin (§. 4.) sehen.

wie wir dies nachher zeigen werden. So ist die Aenderung des Schlusses schon von dem ausgegangen, welcher den clementinischen Brief ebenfalls für die Recognitionen in Anspruch nehmen wollte, keinesfalls also von Rufin.

Weiter beschuldigt Cölln nach Cotelerius (»sed Rufinus solens more suo turbat«) Vorgang den Rufin in den Stellen einer Aenderung, wo die Recognitionen sich auf petrinische von Clemens verfaßte und von ihm an Jacobus übersandte Lehrverkündigungen beziehn. Die Clementinen setzen nämlich petrinische, von Clemens [15]) auf Geheiß des Petrus niedergeschriebene, aber von Petrus selbst an Jacobus überschickte κηρύγματα voraus, Brief des Petrus an Jacobus c. 1., des Clemens an Jacobus c. 20. und h. I, 20. [16]). Ebenso, meint Cölln, habe auch im griechischen Text der Recognitionen gestanden, und Rufin in dem vor den Recognitionen stehenden clementinischen Briefe c. 20. und in den Recogn. lib. I, 17. III, 74. 75. willkürlich daraus gemacht petrinische, von Clemens an Jacobus gesandte Lehrverkündigungen. Allein was steht der Annahme entgegen, daß jene Aenderung nicht von Rufin, sondern schon vom Verfasser der Recognitionen, der die Clementinen überarbeitet, vorgenommen ist? An sich möglich sind beide Annahmen, diese Abweichung sei schon vom Verfasser ausgegangen, wie daß sie erst durch Rufins Uebersetzung hineingekommen ist. Cölln behauptet das Letztere, aber ganz gewiß mit Unrecht. Wir brauchen uns nicht darauf zu berufen, daß er den Beweis zu geben unterlassen hat, sondern können das Irrige seiner Behauptung bestimmt erweisen. Zunächst ist darauf aufmerksam zu machen, daß die angegebene Differenz nicht die einzige Abweichung der Recognitionen von den Homilien ist in Hinsicht auf die Schrift, welche beide voraussetzen, denn während die Clementinen nichts Genaueres angeben, als daß der erste Theil vom wahren Propheten gehandelt [17]), erwähnen die Recognitionen (lib. III, 75.), daß sie aus zehn Büchern bestanden habe,

15) Vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

16) Daß beide Briefe zu den Homilien gehören und mit denselben ein Ganzes bilden, haben wir Cap. I. §. 5. gezeigt.

17) hom. I, 20., vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

und geben den Inhalt jedes einzelnen an. Diese Abweichung kann man doch unmöglich der Uebersetzung Rufins zur Last legen, wenn man nicht annehmen will, er habe das ganze 75ste Capitel des 3ten Buchs zugesetzt. Vielmehr müssen wir hier gestehn, daß der Verfasser der Recognitionen von der Schrift, die er überarbeitete — von den Clementinen — abgewichen ist. Nun aber ist es doch höchst unnatürlich, anzunehmen, die bedeutendere Abweichung in Betreff der Schrift, welche die Recognitionen und Clementinen voraussetzen, sei vom Verfasser der Recognitionen ausgegangen, und bei der unbedeutendern, ob sie von Petrus oder Clemens überschickt sei, dies in Abrede zu stellen, diese vielmehr auf Rechnung der Rufinischen Uebersetzung zu schreiben. — Ist schon hiernach höchst wahrscheinlich, daß die in Rede stehende Aenderung vom Verfasser der Recognitionen, und nicht von Rufin vorgenommen ist, so läßt sich dieses vollends auf andere Weise zur Gewißheit erheben. Setzen wir einmal den Fall, Rufin habe die Aenderung vorgenommen, sowohl in dem vor den Recognitionen stehenden Brief des Clemens, als auch in den Recognitionen I, 17. und III, 74. u. 75., so könnte er doch in jenen drei Stellen nur in gegenseitiger Bezugnahme geändert haben. Dies wäre aber nur möglich, wenn er den clementinischen Brief als zu den Recognitionen gehörend betrachtet und ihn zugleich mit denselben übersetzt hätte; beides war aber nicht der Fall. Weil also die Annahme, daß jene Aenderung von Rufin ausgegangen, voraussetzt, daß er den clementinischen Brief als zu den Recognitionen gehörend betrachtete und ihn zugleich mit diesen übersetzte, beides aber nicht der Fall ist, so kann jene Aenderung nicht erst von Rufin, sondern muß schon vom Verfasser der Recognitionen vorgenommen sein.

---

§. 3.

Verschiedene Benennungen der Recognitionen. Bedeutung dieses Titels.

Die Recognitionen kommen unter sehr verschiedenen Benennungen bei den Vätern vor. Dem lateinischen «recognitiones» entspricht das griechische «*ἀναγνώσεις*», oder «*ἀναγνωρισμός*». Das Erstere führt Rufin in der Vorrede zu sei-

ner Uebersetzung [1]), das Letztere in seiner Schrift de adulterat. libror. Origen. (vergl. auch Photius biblioth. cod. CXIII.) als Titel des griechischen Originals an. Eine andere Bezeichnung derselben Schrift war *περίοδοι Πέτρου* oder *Κλήμεντος*, wie sich mit unumstößlicher Gewißheit zeigen läßt.

So allgemein dies früher zugestanden wurde [2]), so einstimmig betrachtet die neueste Zeit diese *περίοδοι* als ein von den Recognitionen verschiedenes, verloren gegangenes Werk. Denn außer der großen Menge derer, welche in denselben die Grundschrift der Clementinen und Recognitionen zu finden glauben — Schmidt, Cölln, Gieseler, Bretschneider, Gersdorf, Meier, Gfrörer, Simson [3]) — erklären noch Krabbe [4]), Credner [5]), Klausen [6]), Reuß [7a]), Schwegler [7b]), kurz fast Alle [8]), welche das fragliche Verhältniß berühren, die *περίοδοι* für eine von den Recognitionen verschiedene Schrift, allein, wie sich zeigen wird, mit Unrecht.

Aus den Anführungen der Väter [9]) geht zunächst hervor,

---

1) Sicher berechtigt uns diese Verschiedenheit nicht, wie Fabricius bibliotheca graeca ed. Harless, tom. VII. Hamburgi 1801. p. 28. will, zu einer Aenderung des *ἀναγνώσεις* in *ἀναγνωρισμός*, zumal da die Recognitionen unter den mannigfachsten Bezeichnungen vorkommen.

2) Fast einstimmig ward bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts die Identität der *περίοδοι* und Recognitionen behauptet. Vergl. meine Abhandlung über die Recognitionen.

3) Ueber diese vergl. weiterhin §. 5.

4) Ueber Ursprung und Inhalt der apostolischen Constitutionen, Hamburg 1829. S. 111.

5) Beiträge S. 373.

6) Hermeneutik des neuen Testaments, übersetzt von Schmidt-Phiselbek, Leipzig 1841. S. 184.

7a) a. a. O. S. 83.

7b) Ueber den Charakter des nachapostolischen Zeitalters in Zellers theologischen Jahrbüchern 1839. Heft I. S. 187.

8) Wenigstens alle protestantischen Gelehrten der neuern Zeit außer Henke, Kirchengeschichte Band I. Braunschweig 1827. S. 86., Mayerhoff, Einleitung in die petrinischen Schriften, Hamburg 1835. S. 319. und dem Verfasser der Abhandlung: „Woher hat's der Dichter“ in Göthe's „Kunst und Alterthum“, Band IV. Heft III. Stuttgard 1824. S. 81. Dagegen hält die Mehrzahl der katholischen Schriftsteller die Identität fest. Vergl. meine Abhandl. über d. Rec.

9) Die *περίοδοι Πέτρου*, oder *Κλήμεντος*, oder schlechthin die

daß die *περίοδοι Πέτρου* als eine Schrift des römischen Clemens haben gelten wollen, gleichwohl aber schwerlich eine solche gewesen sein können[10]). Daß dem Apostel Petrus die Hauptrolle in denselben übertragen war, erhellt schon aus der Bezeichnung *περίοδοι Πέτρου* und wird durch mehrere Stellen der Väter, z. B. des Hieronymus bestätigt. Würde dies alles aber nur die Aehnlichkeit derselben mit unsern Clementinen und Recognitionen bezeugen, so folgt die Identität der Letztern mit den *περιόδοις* zuerst aus der Uebereinstimmung der uns aus denselben erhaltenen Fragmente mit den Recognitionen. Die Hauptstelle ist die von Origenes a. a. O. aufbewahrte. *Καὶ Κλήμης δὲ ὁ Ῥωμαῖος*, heißt es hier, — — *ἐν ταῖς περιόδοις φησὶ* —. — — *λόγῳ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ*. Die lange, darauf mitgetheilte Stelle entspricht ganz dem, was wir rec. X, 10—13. lesen. Der Einwand, den man möglicher Weise erheben könnte, daß nach Origenes diese Stelle im 14ten Buch der *περίοδοι* stehen soll, die Recognitionen dagegen nur aus 10 Büchern bestehen und diese Stelle im 10ten Buch enthalten, verliert ganz und gar seine Bedeutung, wenn wir nachweisen können, daß die Eintheilung der *περίοδοι* in bestimmte Bücher schwankend war. Dies ergibt sich aus dem gelasianischen Decret. Während nämlich die Mehrzahl der Handschriften die betreffende Stelle so enthalten: **Itinerarium, quod appellatur s. Clementis libri decem apocryphum**, geben andere **octo**, noch andere **novem**, der **codex vaticanus** endlich, aus dem Fontaninus dasselbe edirt hat (**antiqq. hortus p.**

περίοδοι sind erwähnt von Origenes a. a. O., in der athanasianischen Synopsis, von Epiphanius haer. XXX. §. 15., Hieronymus advers. Jovinianum lib. I. c. 14. und comment. in epist. ad Galatas c. I. v. 18., Concilium romanum sub Gelasio, Abhelmus de laudibus virginitatis c. 12., Nicephorus Constantinopolitanus in seiner Chronographie, Hincmar de divortio Lotharii et Tetbergae c. 9.

10) Während Origenes, Epiphanius, Hieronymus die *περίοδοι* als eine Schrift des Clemens anführen, so erklärt das concilium romanum sub Gelasio (über dasselbe vergl. das Cap. I. §. 10. Anm. 10. Bemerkte) sie für ein apokryphisches Product, wie auch schon Hieronymus die Worte zugefügt hatte: sed nunc nobis de canone omne certamen est, und Epiphanius eingestanden hatte, daß sie manches Häretische enthielten, was er freilich aus einer Verfälschung durch die Ebioniten ableitet.

317—31.), läßt die Anzahl der Bücher ganz weg, wohl aus keinem andern Grunde, als weil die Eintheilung in bestimmte Bücher schwankend war, wie Fontaninus a. a. O. bemerkt. Außer dieser Stelle des Origenes wird uns noch eine andere aus dem itinerarium Petri von Hincmar a. a. O. mitgetheilt, welche sich ebenfalls in den Recognitionen findet, lib. X, 52. Ergibt sich schon hieraus die Identität der ἀναγνώσεις oder recognitiones mit den περιόδοις oder dem itinerarium Petri, so muß jeder Zweifel völlig schwinden, wenn wir durch Abhelmus (de laud. virginitat. c. 12.) gegen Ende des 7ten Jahrhunderts erfahren, daß Rufin das itinerarium Petri, welches vom römischen Clemens in 10 Büchern griechisch verfaßt worden sei, ins Lateinische übersetzt habe. So ist wohl nicht erst nöthig, darauf aufmerksam zu machen, wie auch die Eintheilung der περίοδοι in 10 Bücher, welche in der oben angeführten Stelle berichtet wird, auf die Recognitionen paßt. Aber das können wir hier nicht unbemerkt lassen, daß nach Cotelerius und Grabe's Bericht mehrere Handschriften der Recognitionen den Titel itinerarium führen [11], wodurch offenbar unserer Ansicht von der Identität der περίοδοι mit den Recognitionen das Siegel der Gewißheit aufgedrückt wird. Demnach wird uns die Nachricht des Hieronymus (lib. I. adv. Jovin. c. 14. und lib. I. comment. in epistol. ad Galatas c. I. v. 18.), daß in den περιόδοις einer Gattin und Tochter des Petrus gedacht und von ihm selbst berichtet werde, daß er eine Glatze gehabt, wovon sich nur das Erste in unserm jetzigen Text der Recognitionen findet, gewiß nicht an der Identität der περίοδοι mit den Recognitionen irre machen können, um so weniger, als wir durch Cotelerius erfahren, daß der Text der einzelnen Handschriften mannigfache Verschiedenheiten darbietet, in einigen sich Zusätze finden, in andern dagegen längere Stellen ausgelassen sind. So ist gewiß die Vermuthung nicht unwahrscheinlich, daß diese Stelle mit Absicht von den Abschreibern ausgelassen ist, weil sie etwas des Petrus Unwürdiges darin zu sehen glaubten, und daß sie sich durch Vergleichung neuer Codices vielleicht wieder herstellen lassen würde.

11) Vergl. meine Abhandl. üb. die Rec.

Ebensowenig kann aus dem Umstand, daß Origenes a. a. O. die περίοδοι als eine Schrift des Clemens anführt, ohne Zweifel in ihre Aechtheit zu setzen, ein triftiger Einwand gegen die Identität derselben mit den Recognitionen entnommen werden. Denn wenn auch Niemand aus dieser Anführung leicht folgern würde, daß die περίοδοι eine ächte Schrift des Clemens gewesen sein müssen und deshalb nicht mit den Recognitionen identisch sein können, so könnte man doch wohl so schließen: Jene περίοδοι können offenbar nichts Häretisches enthalten haben, da Origenes sie als ächte clementinische Schrift betrachten konnte, können also deshalb nicht mit den Recognitionen identisch sein. Allein, wenn doch jene περίοδοι in dem gelasianischen Decret in die Reihe der Apokryphen gesetzt worden sind, wenn schon Hieronymus bemerkt: **sed nunc nobis de canone omne certamen est**, so werden wir doch nicht behaupten können, daß sie nichts Häretisches enthalten haben. Ohnehin ist bekannt, daß Origenes auch häufig häretische Schriften benutzte. «**Ceterum observari (Origenem), non raro uti solere testimoniis librorum apocryphorum, ita tamen illis utitur, ut nonnisi optima quaeque ex illis decerpat**», bemerkt Valesius zu Euseb's Kirchengeschichte III, 38. Nur so viel folgt offenbar daraus, daß jene περίοδοι nicht grade so sehr viel Häretisches enthalten konnten. Wäre nun freilich das griechische Original der Recognitionen so voll von häretischen Lehren gewesen, als die voraussetzen, welche meinen, daß Rufin außer dem, was er selbst geändert zu haben bekennt, noch gar Vieles ausgelassen und hinzugefügt habe, um die Schrift der Rechtgläubigkeit seiner Zeit näher zu bringen, dann würden wir schwerlich die Identität der περίοδοι, welche Origenes für eine clementinische Schrift halten konnte, mit den Recognitionen annehmen dürfen. Allein jene Meinung haben wir schon oben als eine irrige erkannt. So verliert auch dieser Einwand bei genauerer Betrachtung seine ganze Bedeutung.

Allein ein nicht wohl abzuweisender Einwand würde sich gegen unsere Annahme erheben lassen, wenn Cölln in seiner oben (§. 2.) schon besprochenen Behauptung Recht hätte, daß der vor den Recognitionen stehende clementinische Brief ebenso wie der vor den Homilien befindliche, geschlossen habe: *Κλή-*

μεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή und Rufin willkürlich daraus gemacht Clementis itinerarium. Offenbar würde er nämlich durch diese Aenderung zu erkennen gegeben haben, daß er den Brief als zu dem itinerarium (*περίοδοι*) Clementis gehörend betrachtete. Stellen wir damit seine Behauptung zusammen, daß er nicht zu den Recognitionen gehöre, so würde sich als Ansicht Rufins, dessen Zeugniß hierin offenbar entscheidend sein müßte, die Verschiedenheit der *περίοδοι* von den Recognitionen ergeben. Allein die Voraussetzung einer Aenderung durch Rufin haben wir oben (§. 2.) als unrichtig erkannt und gesehn, daß schon im griechischen Text des vor den Recognitionen stehenden Briefes dieselbe vorgenommen sein muß. So ergibt sich denn grade das Gegentheil. Denn, wenn schon der, welcher diesen Brief auch für die Recognitionen vindiciren wollte, die Worte, wodurch er sich als Einleitung zu den Homilien kund gab, veränderte und statt des Titels der Homilien: *Κλήμεντος — — — ἐπιτομή* den der Recognitionen vorsetzte: *Κλήμεντος περίοδοι*; wie wir dies vorhin gezeigt haben, — so ergibt sich doch unzweifelhaft, daß die Recognitionen auch die Benennung *περίοδοι Κλήμεντος* führten.

So haben wir Alles sorgfältig erwogen, was für die in der neuesten Zeit so verbreitete Annahme der Verschiedenheit der *περίοδοι* von den Recognitionen vorgebracht ist, aber erkannt, daß sich mit der größten Gewißheit die Identität beider erweisen läßt. Nur die Modification dieser Ansicht, die *περίοδοι* seien ursprünglich eine besondere Schrift gewesen, nachher sei jedoch diese Benennung auf die Ueberarbeitung derselben — die Recognitionen — übergegangen, welche schon Kleuker, Apokryphen des n. Test. S. 287 ff., und in der neuesten Zeit Gersdorf in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Recognitionen vorgetragen haben, verdient eine besondere Beachtung. Freilich kann dieselbe nicht durch den Nachweis abgefertigt werden, daß die Recognitionen auch *περίοδοι* genannt worden seien, — dies wird ja zugestanden, nur behauptet, es habe ursprünglich noch ein von den Recognitionen verschiedenes Werk *περίοδοι Πέτρου* gegeben. Aber daran scheitert diese Annahme, daß sich einmal gar keine Spuren jener ältern *περίοδοι* nachweisen las-

sen. Sodann ist die Voraussetzung, unter welcher sie allein denkbar ist, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der περίοδοι enthalten — wie sollte es sonst auch gekommen sein, daß die Recognitionen späterhin ihren Namen erhielten — unhaltbar. Wir werden nämlich späterhin darthun, daß sie vielmehr eine Ueberarbeitung der Homilien sind.

Außer der Bezeichnung ἀναγνώσεις, ἀναγνωρισμός, περίοδοι führte unsere Schrift auch die Benennung πράξεις Πέτρου. Photius erwähnt bibl. codd. CXII. und CXIII. eine clementinische Schrift, welche die Thaten und Disputationen des Petrus und die Wiedererkennung des Clemens mit seinen Eltern und Brüdern beschreibe, und welche mit den Worten ἐγὼ Κλήμης beginne. Wenn es hiernach keinem Zweifel unterworfen ist, daß er entweder die Recognitionen oder die Homilien gemeint haben muß, so nöthigt uns die genauere Beschreibung, das Erstere anzunehmen [12]. Wenn Photius dieser Schrift den Vorwurf des Arianisirens macht, so trifft dieser offenbar mehr die Recognitionen [13]) als die Clementinen. Sodann sagt Photius, daß in einigen Exemplaren ein Brief angeblich von Clemens an Jacobus, in andern ein vorgeblich petrinischer Brief an ebendenselben, in andern gar kein Brief voranstehe [14]). Nun gehört zwar zu den Homilien [15]), wie zu den Recognitionen [16]) ein pseudoclementinischer Brief an Jacobus. Aber wie wir keine Spur davon finden, daß derselbe vor den Erstern fehlte, so läßt sich wohl denken, wie Rufins Urtheil, er gehöre nicht zu den Recognitionen, Veranlassung werden konnte, ihn vor denselben wegzulassen. Werden wir auch hierdurch auf die Annahme, daß Photius die Recognitionen vor Augen hatte, hingeführt, so noch mehr dadurch, daß zu den Homilien zwei Briefe, ein pseudope-

---

12) Hierfür hat sich auch die Mehrzahl der Gelehrten entschieden, Ceillier, Graveson, Starck, Lumper, Kleuker, Cölln.

13) Vergl. weiter unten §. 9.

14) Das Letztere wird zwar nicht ausdrücklich berichtet, geht aber doch aus den Worten ἐν τισὶ δὲ ἐπιστολὴ προτάττεται hervor, vergl. weiterhin.

15) Vergl. Cap. I. §. 3.

16) Vergl. weiterhin §. 4.

trinischer wie ein pseudoclementinischer, nebst einer *διαμαρτυρία* gehörten [17]), Photius aber kein Exemplar (obgleich er doch deren viele gesehn zu haben behauptet) gefunden hat, in welchem beide Briefe zusammen, noch weniger die *διαμαρτυρία* (deren er gar nicht erwähnt) vor der clementinischen Schrift, von der er redet, gestanden hätten. Sodann ist der pseudopetrinische Brief, dessen Photius gedenkt, keineswegs derselbe mit dem vor den Homilien stehenden [18]). Auch der Umstand, daß Photius viele Exemplare gesehn hat, kann die Annahme, daß er von den Recognitionen spricht, nur noch wahrscheinlicher machen, denn, so weit verbreitet diese zur damaligen Zeit waren, so wenig waren die Clementinen bekannt [19]). Zur völligen Gewißheit wird unsere Behauptung, wenn wir durch ihn erfahren, daß einige Handschriften die Ueberschrift geführt *ἀναγνωρισμὸς Κλήμεντος*. Steht also fest, daß Photius in dieser Stelle von den Recognitionen redet [20]), so erfahren wir aus derselben, daß diese auch die Benennung *πράξεις Πέτρου* führten. Denn wenn er als Vermuthung aufstellt, daß es ursprünglich wohl zwei Ausgaben der *πράξεις Πέτρου* gegeben habe, eine verloren gegangene petrinische, und eine clementinische — dieselbe, von der er redet, — so würde daraus an sich freilich noch nicht nothwendig folgen, daß die clementinische Ausgabe auch den Titel *πράξεις Πέτρου* geführt, da man diese Worte ebensowohl als bloße Bezeichnung des Inhalts auffassen könnte. Allein das Folgende zeigt, daß wir hier *πράξεις Πέτρου* als Titel zu fassen haben. Da er nämlich gleich darauf von «jenen verschiedenen Ueberschriften» redet, so sind wir gezwungen «*πράξεις Πέτρου*» als einen dieser Titel aufzufassen, da er sonst nur der einen Inschrift *ἀναγνωρισμός* gedacht hätte. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß er das pseudoclementini-

---

17) Vergl. Cap. I. §. 3.

18) Wie wir späterhin (§. 4.) zeigen werden.

19) Vergl. Cap. I. §. 10.

20) Einen Einwand hiergegen kann unmöglich der Umstand begründen, daß in einigen Exemplaren ein pseudopetrinischer Brief der Schrift, von welcher Photius redet, vorgesetzt war. Wie dies gekommen, darüber vergl. §. 4.

sche Product, von dem er spricht, nachher mit den Worten bezeichnet: ἡ τῶν τοῦ Πέτρου πράξεων βίβλος.

Von dem griechischen Titel πράξεις Πέτρου für die Recognitionen finden wir außer dieser Stelle des Photius keine Spuren. Man hat zwar bisweilen [21]) in den πράξεις Πέτρου des Eusebius h. e. III, 3. die Recognitionen wiederfinden wollen, allein mit Unrecht, denn diese waren ein pseudopetrinisches Product, wie schon daraus, daß Euseb sie mit andern pseudopetrinischen Schriften zusammenstellt, noch mehr aber aus Hieronymus, der in seinem catal. script. eccl. c. 1. sie deutlich als solche bezeichnet [22]), mit Sicherheit hervorgeht. Aber es finden sich verschiedene lateinische Bezeichnungen für die lateinische Uebersetzung, welche aus dem griechischen πράξεις Πέτρου hervorgegangen sind. Zunächst gesta Clementis [23]) — die Veränderung des Πέτρου in Κλήμεντος kann um so weniger befremden, als die περίοδοι bald mit dem Zusatz Κλήμεντος, bald Πέτρου angeführt werden. Sodann weiset auch wohl die Bezeichnung historia Clementis auf das griechische πράξεις zurück [24]). Cotelerius führt einen Codex an, welcher diese Inschrift hat, und Grabe versichert eine Handschrift gesehn zu haben (spicil. I. p. 276.), in welcher dieselbe als Randbemerkung zugefügt war. Dazu kommt, daß der Verfasser des opus imperfectum in Matthaeum [25]) unter den Werken des Chrysostomus eine Stelle aus den Recognitionen (rec. III, 59. u. 60.) unter dem Titel historia Clementis anführt. Ebenso

---

21) So Lardner, Graveson, Starck in den angeführten Schriften u. a. Die πράξεις Πέτρου werden noch von manchen Andern erwähnt, aber überall als eine pseudopetrinische Schrift.

22) Will man einwenden, daraus, daß Hieronymus sie als pseudopetrinische Schrift bezeichne, folge noch nicht, daß die πράξεις Πέτρου des Euseb ebenfalls eine angeblich petrinische Schrift gewesen sein müssen, so ist zu entgegnen, daß schon die Ordnung, in welcher Hieronymus die pseudopetrinischen Schriften anführt, beweiset, daß er die angeführte Stelle des Euseb vor Augen hatte.

23) Diese Inschrift führt einer der Codices, die Cotelerius gesehn.

24) Es wäre freilich auch möglich, diese Bezeichnung auf das griechische ἱστορία Κλήμεντος zurückzuführen und als besondern Titel zu fassen.

25) Zu Matth. XXIV, 24.

Beda (de ratione temporum c. 5.): In sexto historiarum suarum (Clementis) libro ita scribit (vergl. rec. VI, 7.) und in hexaëmeron: In historia sancti Clementis ita refertur dixisse apostolum Petrum (vergl. rec. I, 27.). — Nach Coteterius gibt ein Coder auch die ganz ähnliche Inschrift: s. martyris Clementis, episcopi romani, s. Petri discipuli narratio missa ad Jacobum.

Ferner führten die Recognitionen auch die Benennung: disputatio Petri cum Simone mago. Wenigstens gibt nach Grabe l. l. ein Coder die Inschrift de vera disputatione Petri apostoli contra falsitatem Simonis magi, und ein anderer führt die Vorrede des Rufin so an: Incipit prologus librorum Clementis de vera disputatione b. Petri apostoli contra falsitatem Simonis Magi apud Caesaream. Bei den Vätern kommen sie unter dieser Bezeichnung nicht vor. — Endlich werden die Recognitionen auch zuweilen bloß als die Schrift des Clemens von den Vätern angeführt. Der autor operis imperfecti in Matthaeum führt eine Stelle derselben so an: Petrus apud Clementem exponit, ebenso Beda in seiner retractatio in acta apostol. zu Cap. V, v. 34: In libro s. Clementis legimus. — ein Beweis der weiten Verbreitung derselben.

Auch in den zuerst von Eusеb erwähnten (h. e. III, 38.) διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος haben viele Gelehrte unsere Recognitionen wiederzufinden geglaubt[26]. Allein schon Gra-

26) Schon Rob. Bellarmin, de scriptor. eccles., Coloniae 1631. p. 41. stellte dies, mehr jedoch als bloße Vermuthung hin. Bestimmter behaupteten es Valesius in seiner Ausgabe des Euseb, Paris 1659. (vergl. die Ausgabe von Heinichen tom. I. p. 280.), Cave, historia litteraria, pars I. Londini 1688. (nach der Ausgabe von 1741. p. 30., vergl. dazu seine antiquitates patrum ins Deutsche übersetzt, Theil I. Bremen 1701. S. 210.), Nurrius, apparatus ad bibliothecam maximam patrum, tom. I. Parisiis 1696. diss. XI. p. 422. (ohne sich jedoch ganz bestimmt zu entscheiden), Starck, Kirchengeschichte des ersten Jahrhunderts, Berlin und Leipzig 1779. Thl. II. S. 533., Winter, Patrologie, München 1814. S. 186., Stollberg, Geschichte der Religion Jesu, neuste Ausgabe Theil VII. Wien 1817. S. 386., Locherer, Patrologie, Mainz 1837. S. 29. Unentschieden, ob diese Schrift mit den Recognitionen identisch ist, oder nicht, läßt es Möhler, Patrologie, Band I. Regensburg 1840. S. 70.

be[27]) hat das Irrige dieser Behauptung nachgewiesen. Sie beruht einzig auf der Angabe der Väter, daß diese διάλογοι eine ziemlich umfangreiche pseudoclementinische Schrift gewesen (Euseb l. l., Hieronymus in seinem catal. script. eccl. c. XV.). „Zur Zeit des Euseb", hat man für diese Annahme gesagt, „waren die Recognitionen vorhanden. Wären diese διάλογοι nun von denselben verschieden, warum hat Euseb der einen pseudoclementinischen Schrift gedacht, und der andern nicht? Nun kommt zwar an keiner Stelle der Recognitionen eine Disputation zwischen Petrus und Apion vor, aber Rufin gesteht ja manches in seiner Uebersetzung ausgelassen zu haben, dazu gehörte auch wohl diese Disputation" [28]). In der That bedarf diese Annahme kaum der Widerlegung. Wodurch beweiset man, daß Rufin diese Disputation ausgelassen hat? Rufin hat, wie wir §. 2. gesehn, nur die Stelle de ingenito deo genitoque weggelassen, die wir aber aus einer andern Uebersetzung haben, und die Lehre der Recognitionen vom Teufel verändert. Dazu kommt, daß Photius bibl. codd. 112. und 113. die διάλογοι als ein von den Recognitionen verschiedenes Werk anführt, ebenso auch Honorius Augustodunensis de luminaribus ecclesiae c. 15. — Gar keiner Widerlegung endlich bedarf es, wenn Winter, Patrologie S. 186. in der von Euseb und Hieronymus angeführten pseudopetrinischen ἀποκάλυψις Πέτρου die Recognitionen finden will.

Es gab also eine Menge von Bezeichnungen für unsere Schrift: Κλήμεντος oder Πέτρου ἀναγνωρισμός oder ἀναγνώσεις (recognitiones), περίοδοι (itinerarium Clementis), πράξεις (gesta, historia, oder historiae, narratio Clementis), endlich disputatio Petri cum Simone Mago. Ver-

27) Spicileg. patr. I. p. 271.

28) Gölln weiß sogar den Ort anzuführen, wo diese Disputation ausgefallen sein könnte, nach dem 68sten Cap. des 10ten Buchs. Allein die folgenden Capitel hängen mit dem unmittelbar Vorhergehenden so eng zusammen, daß diese Annahme als durchaus unstatthaft erscheinen muß. Daß aber überhaupt eine Disputation mit Apion in den Recognitionen nicht Statt gefunden haben kann, beweiset auch der Umstand, daß die Recognitionen die Streitpunkte, welche nach den Clementinen zwischen Apion und Clemens verhandelt werden, in das Gespräch des Faustinianus mit seinen drei Söhnen verlegen. Vergl. §. 6. I.

folgen wir jetzt die allmälige Entstehung dieser verschiedenen Titel.

Unstreitig war die ursprüngliche Inschrift περίοδοι Πέτρου oder Κλήμεντος. Nicht allein führt schon Origenes die Recognitionen unter diesem Namen an, sondern auch der vor den Recognitionen stehende clementinische Brief bezeichnet am Schluß das Werk, zu dem er gehört, als περίοδοι Κλήμεντος. Da dieser Brief schon vom Verfasser der Recognitionen von den Homilien, zu denen er ursprünglich gehörte, entlehnt ward und für die Erstern vindicirt werden sollte (vergl. §. 4.), so folgt, daß «περίοδοι Κλήμεντος» der Titel war, welchen der Verfasser der Recognitionen seinem Werke vorsetzte. — Bald jedoch muß auch die Benennung ἀναγνώσεις für unsere Schrift aufgekommen sein, da schon Rufin derselben Erwähnung thut. Er setzte diesen Titel seiner Uebersetzung vor [29]), und durch sein Ansehn scheint derselbe in Aufnahme gekommen zu sein. Denn während Epiphanius, Hieronymus, die Synopsis des Pseudoathanasius u. a. den Titel περίοδοι beibehalten, findet sich der Name recognitiones hauptsächlich nur bei denen, welche die Rufinische Uebersetzung vor Augen hatten, Gennadius, Aldhelmus, Beda, Agobard, Freculfus u. a. Am deutlichsten erhellt dies aber aus Photius a. a. O. Dieser berichtet nämlich, daß manche Exemplare die Inschrift haben (ἔν τισι τῶν βιβλίων ἡ ἐπιγραφή): Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου ἀναγνωρισμός. Wenn er unmittelbar darauf fortfährt ἔν τισι δὲ ἐπιστολὴ προτάττεται ὡς πρὸς τὸν ἀδελφόθεον Ἰάκωβον, so erhellt aus dem δέ, daß die Codices, welche den Titel ἀναγνωρισμός führten, keinen Brief vorher enthielten. Stellen wir nun aber damit, daß in den Exempla-

29) Es läßt sich leicht der Grund auffinden, weshalb Rufin nicht den Titel itinerarium, sondern recognitiones wählte. Er betrachtete den vor den Recognitionen stehenden clementinischen Brief als späteres, unächtes Machwerk (vergl. §. 4.), wogegen ihm die Recognitionen als ächte Schrift des Clemens galten (vergl. Cap. I. §. 10.). Indem nun aber jener Brief sich durch seinen Schluß als zu dem itinerarium Clementis, den Recognitionen gehörend einführte, so wählte er statt der Benennung itinerarium lieber den Titel recognitiones, um den Brief von den Recognitionen zu entfernen.

ren, welche ἀναγνωρισμός überschrieben waren, auch der clementinische Brief fehlte, in denen, die einen andern Titel führten, auch dieser Brief[30]) davorstand, den Umstand zusammen, daß Rufin den zu den Recognitionen gehörenden clementinischen Brief (vergl. §. 4.) als nicht dazu gehörend erklärte und statt der ursprünglichen Inschrift die hin und wieder aufkommende «ἀναγνωρισμός» aufnahm, so werden wir sagen müssen, daß wie auf Rufins Autorität jener Brief ausgelassen wurde, so auch in Folge seiner Entscheidung für den Titel ἀναγνωρισμός derselbe nach und nach mehr in Aufnahme kam. — Die griechische Bezeichnung πράξεις Πέτρου für die Recognitionen finden wir zuerst bei Photius; wenn aber der lateinische Titel **historia Clementis** aus derselben hervorging und nicht auf einen völlig entsprechenden griechischen, ἱστορία Κλήμεντος, zurückschließen läßt, so würden wir dieselbe zuerst im fünften Jahrhundert beim Verfasser des **opus imperfectum in Matth.** antreffen. — Von der Benennung **disputatio Petri cum Simone** finden wir bei den Vätern keine Spur. Die lateinische Uebersetzung des Rufin führt den Titel: **Recognitionum s. Clementis ad Jacobum fratrem domini libri X. a Rufino torano e graeco in latinum versi.**

Noch ist Einiges über die Bedeutung des Titels **recognitiones** zu sagen. Gewiß hat unsere Schrift ihn nicht allein wegen des Wiedererkennens des Clemens und seiner Eltern und Brüder erhalten — dies berichten auch die Homilien —, sondern auch in Beziehung auf den Schluß, nach welchem der Vater des Clemens sein eigenes Gesicht, das durch magische Künste in das des Magiers verwandelt war, durch Petrus wieder erhält, was ein zweites Wiedererkennen zur Folge hat. Mehr sinnreich als wahr, wie Klausen in seiner Geschichte der Hermeneutik S. 134. richtig bemerkt, ist die Deutung Baur's (Gnosis S. 373.), welcher in dem Titel die Idee angedeutet findet, daß das Christenthum zum ursprünglichen Wesen des Menschen selbst gehöre, den Menschen mit sich selbst vermittle. Aehnlich behauptet auch Möhler (Patrologie I. S. 70.), daß der Name

30) In einigen von diesen letztern freilich auch ein pseudopetrinischer Brief an Jacobus.

fen wir dies sicher nicht ohne besonderen Grund in Abrede stellen. Dazu kommt, daß die Vorsetzung dieses Briefes zu Rufins Zeit eine allgemeine gewesen zu sein scheint [4]) und selbst noch zur Zeit des Photius, ungeachtet ihn Rufin weggelassen und für nicht dazu gehörend erklärt hatte, eine ziemlich verbreitete war, was sicher nicht der Fall gewesen wäre, wenn ihn erst ein Späterer vorgesetzt hätte. Entscheidend aber für unsere Annahme ist Folgendes. Wir haben oben (§. 2.) gesehn, daß die Clementinen petrinische von Clemens verfaßte, aber von Petrus an Jacobus übersandte, dagegen die Recognitionen (I, 17. III, 74. 75.) von Clemens verfaßte und von ihm selbst dem Jacobus übersandte *κηρύγματα* voraussetzen. Der vor den Homilien stehende clementinische Brief spricht demnach von petrinischen, von Petrus übersandten *κηρύγματα*. Hätte nun ein Anderer als der Verfasser selbst diesen Brief für die Recognitionen vindiciren wollen, so würde er schwerlich diese unbedeutende Verschiedenheit beachtet, würde also die Angabe des Briefs in Hinsicht auf den Absender jener *κηρύγματα* unverändert gelassen haben. Nun aber gibt der vor den Recognitionen stehende clementinische Brief übereinstimmend mit denselben den Clemens als Absender an. Gewiß werden wir auch hierdurch zur Annahme genöthigt, daß schon der Verfasser den clementinischen Brief den Recognitionen vorsetzte.

Zu den Homilien gehört ferner ein petrinischer Brief an den Jacobus, wie früher dargethan [5]). Ein solcher stand auch nach dem Zeugniß des Photius a. a. O. in einigen Exemplaren vor den Recognitionen.

Die gewöhnliche Annahme einer völligen Identität beider Briefe ist sicher unrichtig [6]). Schwerlich konnte der, welcher jenen Brief den Recognitionen vorsetzte, sein von denselben so bedeutend abweichendes dogmatisches Gepräge unverändert

---

4) Hätte Rufin Exemplare gekannt, in welchen jener Brief ausgelassen wäre, so würde er schwerlich unterlassen haben, dies für seine Ansicht, nach welcher der Brief nicht zu den Recognitionen gehörte, geltend zu machen.

5) Vergl. Cap. I. §. 3.

6) Wie schon Cotelerius, Grabe, Fabricius, Kleuker richtig eingesehn haben.

lassen [7]). Dazu kommt, daß die Beschreibung jenes Briefs bei Photius in mehreren Punkten nicht mit dem vor den Homilien stehenden Briefe übereinstimmt. Nach dem petrinischen Brief des Photius waren die petrinischen κηρύγματα dem Jacobus auf sein Verlangen zugesandt, wogegen in dem vor den Homilien stehenden von einem solchen Verlangen nicht die Rede ist. Ferner hatte nach dem petrinischen Brief des Photius Petrus selbst die κηρύγματα verfaßt, wogegen in dem vor den Homilien stehenden unbestimmt gelassen wird, von wem sie verfaßt, aus den übrigen Stellen der Clementinen aber erhellt, daß sie als von Clemens abgefaßt erscheinen sollten [8]). Endlich sollte der petrinische Brief des Photius als Einleitung zu petrinischen mit demselben zugleich abgeschickten κηρύγματα dienen, wogegen der vor den Homilien stehende die Uebersendung derselben schon voraussetzt und sich als eine Nachschrift einführt. Denn wenn dies auch aus den Worten ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους nicht mit Bestimmtheit hervorgeht, so setzt doch die ganze Art und Weise, wie jener κηρύγματα gedacht wird, voraus, daß sie schon abgeschickt waren. — Aus dem Angegebenen erhellt also, daß der petrinische Brief, den Photius in einigen Exemplaren vor den Recognitionen fand, nicht identisch, sondern nur ein ähnliches Schreiben ist mit dem vor den Homilien stehenden.

Daß aber jener Brief nicht wirklich zu den Recognitionen gehört, ergibt sich leicht. Denn einmal erwähnt Rufin desselben gar nicht, sodann ist auch nicht abzusehn, wie ein petrinischer Brief mit den Recognitionen ein Ganzes bilden kann [9]). Wir

---

7) Ueber den Charakter jenes Briefs vergl. Cap. I. §. 3., über den der Recognitionen siehe weiterhin §. 6. Der clementinische Brief trägt lange nicht ein so bestimmtes Gepräge als der petrinische, daher konnte der erstere in dieser Hinsicht unverändert bleiben, wenn er auch den Recognitionen vorgesetzt wurde.

8) Vergl. Cap. I. §. 5. Anm. 2.

9) Daß dieser Brief mit den Homilien ein Ganzes bildet, haben wir früher gezeigt. Diese führen sich nämlich als einen Auszug aus frühern petrinischen κηρύγματα ein, indem nun für diese κηρύγματα jener Brief die Autorität des Petrus vindiciren sollte, schien dadurch zugleich den Homilien eine größere Glaubwürdigkeit gesichert, vergl. Cap. I. §. 5.

folgen wir jetzt die allmälige Entstehung dieser verschiedenen Titel.

Unstreitig war die ursprüngliche Inschrift περίοδοι Πέτρου oder Κλήμεντος. Nicht allein führt schon Origenes die Recognitionen unter diesem Namen an, sondern auch der vor den Recognitionen stehende clementinische Brief bezeichnet am Schluß das Werk, zu dem er gehört, als περίοδοι Κλήμεντος. Da dieser Brief schon vom Verfasser der Recognitionen von den Homilien, zu denen er ursprünglich gehörte, entlehnt ward und für die Erstern vindicirt werden sollte (vergl. §. 4.), so folgt, daß «περίοδοι Κλήμεντος» der Titel war, welchen der Verfasser der Recognitionen seinem Werke vorsetzte. — Bald jedoch muß auch die Benennung ἀναγνώσεις für unsere Schrift aufgekommen sein, da schon Rufin derselben Erwähnung thut. Er setzte diesen Titel seiner Uebersetzung vor [29]), und durch sein Ansehn scheint derselbe in Aufnahme gekommen zu sein. Denn während Epiphanius, Hieronymus, die Synopsis des Pseudoathanasius u. a. den Titel περίοδοι beibehalten, findet sich der Name recognitiones hauptsächlich nur bei denen, welche die Rufinische Uebersetzung vor Augen hatten, Gennadius, Adhelmus, Beda, Agobard, Freculfus u. a. Am deutlichsten erhellt dies aber aus Photius a. a. O. Dieser berichtet nämlich, daß manche Exemplare die Inschrift haben (ἔν τισι τῶν βιβλίων ἡ ἐπιγραφή): Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου ἀναγνωρισμός. Wenn er unmittelbar darauf fortfährt ἔν τισι δὲ ἐπιστολὴ προτάττεται ὡς πρὸς τὸν ἀδελφόθεον Ἰάκωβον, so erhellt aus dem δέ, daß die Codices, welche den Titel ἀναγνωρισμός führten, keinen Brief vorher enthielten. Stellen wir nun aber damit, daß in den Exempla-

29) Es läßt sich leicht der Grund auffinden, weshalb Rufin nicht den Titel itinerarium, sondern recognitiones wählte. Er betrachtete den vor den Recognitionen stehenden clementinischen Brief als späteres, unächtes Machwerk (vergl. §. 4.), wogegen ihm die Recognitionen als ächte Schrift des Clemens galten (vergl. Cap. I. §. 10.). Indem nun aber jener Brief sich durch seinen Schluß als zu dem itinerarium Clementis, den Recognitionen gehörend einführte, so wählte er statt der Benennung itinerarium lieber den Titel recognitiones, um den Brief von den Recognitionen zu entfernen.

ren, welche ἀναγνωρισμός überschrieben waren, auch der clementinische Brief fehlte, in denen, die einen andern Titel führten, auch dieser Brief[30]) davorstand, den Umstand zusammen, daß Rufin den zu den Recognitionen gehörenden clementinischen Brief (vergl. §. 4.) als nicht dazu gehörend erklärte und statt der ursprünglichen Inschrift die hin und wieder aufkommende «ἀναγνωρισμός» aufnahm, so werden wir sagen müssen, daß wie auf Rufins Autorität jener Brief ausgelassen wurde, so auch in Folge seiner Entscheidung für den Titel ἀναγνωρισμός derselbe nach und nach mehr in Aufnahme kam. — Die griechische Bezeichnung πράξεις Πέτρου für die Recognitionen finden wir zuerst bei Photius; wenn aber der lateinische Titel historia Clementis aus derselben hervorging und nicht auf einen völlig entsprechenden griechischen, ἱστορία Κλήμεντος, zurückschließen läßt, so würden wir dieselbe zuerst im fünften Jahrhundert beim Verfasser des opus imperfectum in Matth. antreffen. — Von der Benennung disputatio Petri cum Simone finden wir bei den Vätern keine Spur. Die lateinische Uebersetzung des Rufin führt den Titel: Recognitionum s. Clementis ad Jacobum fratrem domini libri X. a Rufino torano e graeco in latinum versi.

Noch ist Einiges über die Bedeutung des Titels recognitiones zu sagen. Gewiß hat unsere Schrift ihn nicht allein wegen des Wiedererkennens des Clemens und seiner Eltern und Brüder erhalten — dies berichten auch die Homilien —, sondern auch in Beziehung auf den Schluß, nach welchem der Vater des Clemens sein eigenes Gesicht, das durch magische Künste in das des Magiers verwandelt war, durch Petrus wieder erhält, was ein zweites Wiedererkennen zur Folge hat. Mehr sinnreich als wahr, wie Klausen in seiner Geschichte der Hermeneutik S. 134. richtig bemerkt, ist die Deutung Baur's (Gnosis S. 373.), welcher in dem Titel die Idee angedeutet findet, daß das Christenthum zum ursprünglichen Wesen des Menschen selbst gehöre, den Menschen mit sich selbst vermittle. Aehnlich behauptet auch Möhler (Patrologie I. S. 70.), daß der Name

30) In einigen von diesen letztern freilich auch ein pseudopetrinischer Brief an Jacobus.

in allegorischer Beziehung den Sinn habe, daß mit der Selbsterkenntniß in Christo die wahre Wiedererkennung des Menschen verbunden sei.

---

§. 4.

Bestandtheile der Recognitionen.

Zu den 10 Büchern der Recognitionen gehört noch ein pseudoclementinischer Brief an Jacobus als Einleitung.

Wir haben §. 2. gesehn, daß, wie den Homilien ein pseudoclementinischer Brief an Jacobus als Einleitung voraufging (vergl. Cap. I. §. 3. u. 5.), so derselbe Brief auch der Ueberarbeitung der Homilien [1]), den Recognitionen, vorgesetzt war, wobei der Schluß des Briefes, wie er vor den Homilien stand, dahin verändert werden mußte, daß statt der Ueberschrift der Homilien die der Recognitionen, *περίοδοι Κλήμεντος* (itinerarium Clementis) gewählt wurde. Wenn wir aber dort noch hingestellt ließen, ob schon der Verfasser der Recognitionen diesen Brief denselben vorsetzte, oder ein Späterer — jedenfalls vor Rufin lebender, denn Rufin bezeugt, daß dieser Brief davorstand — ihn ebenfalls für die Recognitionen vindiciren wollte, so werden wir jetzt zeigen, daß nur die erstere Annahme haltbar ist, daß der Brief mithin wirklich zu den Recognitionen gehört.

Sehn wir auf das Zeugniß des Rufin, so könnte die zweite Annahme als die wahrscheinlichere erscheinen. Er sagt ja ausdrücklich in der Vorrede zu seiner Uebersetzung, der Brief gehöre nicht zu den Recognitionen, sondern sei späteren Ursprungs. Dazu kommt noch, daß dieser Brief nach Photius in vielen Codices fehlte. Allein, wie das Letztere wegen Rufins Urtheil ganz natürlich ist, so wird uns auch Rufins Autorität nicht veranlassen können, seiner Ansicht beizutreten, sobald wir die Voraussetzung, auf welcher dieselbe ruht, als eine falsche nachweisen können. Nach seiner Ansicht sind die Recogni-

---

1) Daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen sind, wird §. 7. gezeigt werden.

tionen nämlich eine ächte Schrift des römischen Clemens[2]).
Wenn er nun aber den clementinischen Brief deshalb nicht für ächt halten konnte, weil nach der Angabe des Briefs Petrus vor Jacobus gestorben war, dies aber nach seiner Ueberzeugung der Geschichte widersprach[3a]), so mußte er über diesen Brief das Urtheil fällen, daß er spätern Ursprungs sei (tempore posterior est). Beruht somit Rufins Annahme, daß der Brief nicht zu den Recognitionen gehöre, auf der falschen Voraussetzung ihrer Aechtheit, so kann dieselbe unmöglich für uns bestimmend sein.

Untersuchen wir demnach, ob schon der Verfasser, oder erst ein Späterer den Brief den Recognitionen vorgesetzt hat, so wird es gewiß an sich schon als das Natürlichste erscheinen müssen, daß der Verfasser, wie er die Homilien überarbeitete, so auch den zu denselben unmittelbar als Einleitung gehörenden clementinischen Brief[3b]) nur mit der nöthigen Umgestaltung des Schlusses mit aufgenommen haben wird. Finden wir diesen Brief nun wirklich den Recognitionen vorgesetzt, so dür-

---

2) Obwohl durch Häretiker theilweise verfälscht. Vergl. Cap. I. §. 10. Anm. 5.

3a) Denn nach Rufin war Petrus 24 Jahre Bischof von Rom, apologia in Hieronymum lib. II. (nach der Ausgabe von Vallarsius tom. II. p. II. [edit. II.] Venetiis 1767. p. 661.): Petrus romanae ecclesiae per viginti quatuor annos praefuit. Folglich war Petrus nach seiner Ansicht gegen das Ende der Regierung des Nero gestorben, wie Hieronymus, der ihn 25 Jahre lang Bischof gewesen sein läßt, seinen Tod in das letzte Jahr des Nero verlegt (catalogus c. 1.). Nun aber hatte Jacobus, der Bruder des Herrn, nach der allgemeinen Annahme der damaligen Zeit im 7ten Regierungsjahr des Nero den Tod erlitten, folglich konnte Rufin unmöglich die Annahme des clementinischen Briefs, daß Petrus vor Jacobus gestorben, theilen und mußte ihn ebendeshalb für ein nicht clementinisches, folglich, da er die Recognitionen für ein Werk des Clemens hielt, für ein späteres Product erklären. Daß aber jene Nachricht von dem Tode des Petrus vor Jacobus es war, worauf Rufin seine Ansicht: tempore posterior est, gründete, erhellt daraus, daß er ausdrücklich hervorhebt (epistolam sane), in qua Clemens ad Jacobum fratrem domini scribens de obitu nunciat Petri etc.

3b) Allerdings gehört auch der petrinische Brief zu den Homilien, aber mehr in entfernterer Beziehung, nicht als unmittelbare Einleitung. Vergl. Cap. I. §. 5.

Lardner [20b]), Döderlein [21]), Starck [22]), Rosenmüller [23]), Flügge [24]), Stäudlin [25]), Neander [26]), Tzschirner [27]), Credner [28]), Schneckenburger [29]), Mayerhoff [30]), Paniel [31]), Möhler [32]), endlich von Lücke [33]) aufgestellt worden. Während aber Tzschirner erklärt, die Kritik habe noch nicht entschieden, ob die Recognitionen, oder die Clementinen als Urschrift zu betrachten seien, halten Cave, Whiston, Pertschen, Döderlein, Starck, Rosenmüller, Flügge, Stäudlin und Paniel die Recognitionen, dagegen Clericus, Lardner (obwohl dieser nur vermuthungsweise), Neander, Credner, Schneckenburger, Mayerhoff, Möhler und Lücke die Clementinen für die Grundschrift.

III. Für die dritte der oben bezeichneten Annahmen, nach welcher die Aehnlichkeit beider Schriften aus der gemeinsamen Benutzung einer dritten erklärt werden soll, haben sich grade in der neuesten Zeit sehr Viele entschieden. Entweder bezeichnete man diese dritte Schrift nicht genauer, wie Krabbe [34]), Baumgarten-Crusius [35]), Klausen [36]) und Alzog [37]). Aber wie man in der neuesten Zeit aufhörte, die *περίοδοι Πέτρου* mit den Recognitionen zu identificiren, sie vielmehr nur als eine den

---

20 b) Glaubwürdigkeit u. s. w. Thl. II. S. 684.

21) de Ebionaeis etc. p. 280.

22) a. a. O. S. 547.

23) historia interpr. etc. p. 77.

24) Geschichte der theol. Wissenschaften, Thl. I. Halle 1796. S. 315.

25) Geschichte der Sittenlehre, Bd. II. Göttingen 1802. S. 78.

26) Gnostische Systeme S. 400.

27) Fall des Heidenthums S. 381.

28) Beiträge u. s. w. S. 280 ff.

29) Das Evangelium der Aegyptier, Bern 1834. S. 31.

30) Einleit. in die petr. Schriften S. 317.

31) Geschichte der Homiletik, Bd. I. Abth. I. Leipzig 1839. S. 107.

32) Patrologie S. 79.

33) In der neuesten Auflage seines trefflichen Commentars über das joh. Evangelium, Bonn 1840. S. 225.

34) Ueber Ursprung und Inhalt u. s. w. S. 108.

35) Lehrbuch der Dogmengeschichte, Thl. I. Jena 1832. S. 89.

36) Hermeneutik des neuen Testaments, nach der deutschen Uebersetzung S. 134.

37) Universalgeschichte der christlichen Kirche, Theil I. Mainz 1843. (2te Auflage) S. 117.

Clementinen und Recognitionen verwandte Schrift betrachtete [38]), so lag es nahe, diese für die beiden zu Grunde liegende Urschrift auszugeben. So schon Dodwell [39]), dem Kleuker insofern folgt, als er wenigstens die Recognitionen aus den περίοδοι entstanden sein läßt [40]). Beide — Recognitionen und Clementinen — führte in der neuesten Zeit zuerst Schmidt auf die περίοδοι zurück [41]), sodann Cölln [42]), Gieseler [43]), Bretschneider [44]), Gersdorf [45]), Meier [46a]), Gfrörer [46b]) und Simson [47]).

Diese Behauptung stützt sich:

1) auf die Annahme, daß die von den Vätern schon früh erwähnten περίοδοι Πέτρου eine sowohl von den Clementinen als den Recognitionen verschiedene, aber denselben verwandte Schrift seien.

2) auf die ausdrücklichen Zeugnisse der Väter von der Verfälschung der περίοδοι durch die Häretiker. In diesen Zeugnissen glaubte man einen Beweis zu haben, daß die περίοδοι Umarbeitungen hätten erfahren müssen, welche man denn in den Recognitionen und Homilien finden wollte.

3) Endlich machte man auch die so große Uebereinstimmung beider Schriften geltend, welche sich durch die Annahme

---

38) Vergl. §. 3. Anm. 8.

39) a. a. O. Freilich verbindet Dodwell hiermit die Meinung, daß die Grundschrift der περίοδοι das κήρυγμα Πέτρου ist (vergl. §. 1. Anm. 2.), betrachtet aber Recognitionen und Homilien als Ueberarbeitung dieser περίοδοι.

40) a. a. O. Ueber die Clementinen äußert Kleuker sich nicht weiter.

41) Vergl. die Litteratur Anm. 48.

42) In der öfter angeführten Abhandlung über die Clementinen.

43) Lehrbuch der Kirchengeschichte, Theil I. dritte Auflage, Bonn 1831. S. 148.

44) Die Grundlage des evangelischen Pietismus, Leipzig 1833. S. 362 u. 363.

45) In der Vorrede zu seiner Ausgabe der Recognitionen S. 7.

46a) Dogmengeschichte, Gießen 1840. S. 47.

46b) Kirchengeschichte, Band I. Stuttgard 1840. S. 256 f.

47) Leben und Lehre Simon des Magiers (Illgens Zeitschrift 1841. Heft III. S. 16.).

einer beiden gemeinsamen Quelle — der περίοδοι Πέτρου — sehr wohl erklären lasse.

Allein diese ganze Annahme fällt mit dem oben (§. 3.) gegebenen Nachweis zusammen, daß die περίοδοι Πέτρου oder Κλήμεντος mit den Recognitionen identisch sind. Wenn die Väter von einer Verfälschung derselben reden, so thun sie es unter der unrichtigen Voraussetzung der clementinischen Abfassung; die große Aehnlichkeit der Recognitionen und Homilien erklärt sich auch auf andere Weise genügend. Will man aber entgegnen, es folge nur so viel, daß die περίοδοι jene dritte zu Grunde liegende Schrift nicht gewesen sein können, dabei sei aber doch die Annahme möglich, daß beide Schriften eine andere Schrift benutzt haben, und eben daraus die große Aehnlichkeit zu erklären sei, so ist zu antworten, daß in dieser Fassung jeder Beweis fehlt, und man sich nur auf die vielfache Uebereinstimmung beider berufen könnte, die sich jedoch auf andere Weise genügend erklärt. Ferner würde die vielfache, oft wörtliche Uebereinstimmung der Recognitionen und Clementinen, wollten wir diese durch Benutzung einer dritten Schrift erklären, uns nöthigen, beide als Bearbeitungen zu denken, welche nichts weniger als frei zu nennen wären, sondern größtentheils wörtlich die Urschrift wiedergegeben hätten. Denn sicher müßten wir annehmen, daß nicht allein in den Stellen, wo die Clementinen und Recognitionen übereinstimmen, sondern auch in vielen andern, bald von den Clementinen, bald von den Recognitionen, die Grundschrift treu wiedergegeben würde. Damit steht aber die hohe Originalität der Clementinen, von der späterhin ein Mehreres, in Widerspruch. So bleibt uns zur Erklärung der Aehnlichkeit nur die zweite der oben bezeichneten Annahmen übrig, nach welcher der Verfasser der einen die andere Schrift benutzt hat. Und zwar wird sich uns ergeben, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen sind. Dies haben wir oben als Ansicht von Clericus, Lardner, Neander, Credner, Schneckenburger, Mayerhoff und Möhler erkannt. Allein das, was bisher zum Beweis hauptsächlich nur von Credner vorgebracht ist, ist nicht im Stande die Frage zur Entscheidung zu führen [48].

---

48) Vergl. meine Abhandlung über die Recognitionen.

Ehe wir den Beweis für unsere Behauptung geben können, ist es nothwendig, beide Schriften einer Vergleichung zu unterwerfen, sowohl hinsichtlich ihres geschichtlichen als dogmatischen Inhalts.

---

§. 6.

Vergleichung der Recognitionen und Clementinen 1) hinsichtlich ihres geschichtlichen, 2) ihres dogmatischen Inhalts.

I. Der Anfang der Erzählung ist in beiden Schriften völlig derselbe [1]). Clemens, von Zweifeln umhergetrieben, sucht vergebens Aufschluß in der heidnischen Philosophie, hört von Christo und reiset selbst nach Judäa. Nur darin weichen die Recognitionen ab, daß sie von einem Aufenthalt des Clemens in Alexandria, wohin er nach den Homilien verschlagen wird, nichts wissen; was die Letztern also dort zwischen ihm und Barnabas vorgehn lassen, geschieht nach den Recogn. (lib. I. 6. u. 7.) zu Rom. In Cäsarea Stratonis trifft Clemens nach der Relation beider Schriften mit Petrus zusammen und schließt sich ihm an. Darin findet wieder eine Verschiedenheit Statt, daß die Disputation, welche eigentlich schon am Tage nach Clemens Ankunft zwischen Petrus und Simon Magus Statt finden sollte, nach den Homilien einen Tag, nach den Recognitionen sieben Tage aufgeschoben wird (rec. I, 20.), daß ferner nach den Homilien Petrus den Clemens inzwischen mit dem zum Verständniß der Disputation Erforderlichen bekannt macht, während in den Recognitionen Petrus ihm außerdem noch das nach dem Tode Christi Vorgefallene kurz berichtet. Nach abgelaufener Frist beginnt die Disputation, rec. II, 20. h. III, 30. Während aber nach den Homilien mehrere Mal, zu Cäsarea Stratonis und später zu Laodicea eine solche zwischen beiden Statt findet, wissen die Recognitionen nur von dieser einzigen und verlegen in dieselbe fast alle Streitpunkte, welche die Homilien in beiden Disputationen verhandelt werden lassen, rec. II, 20.—III, 48. Ueberwunden eilt nach dem Bericht der Recognitionen und Ho-

---

1) Ich verweise hierbei auf Cap. I. §. 2., wo der Inhalt der Clementinen ausführlich mitgetheilt ist.

milien Simon von Cäsarea hinweg. Doch im Folgenden findet wieder eine Verschiedenheit Statt. Den Letztern zufolge flieht der Magier nach Tyrus, und Petrus, behindert, augenblicklich zu folgen, schickt ihm Clemens, Nicetas und Aquila nach. Als diese in Tyrus ankommen, entflieht der Magier auch von hier nach Sidon, nur Apion, Annubion und Athenodorus sind von seinen Freunden zurückgeblieben, dem Erstern gegenüber thut Clemens die Nichtigkeit des Heidenthums dar. Darauf kommt Petrus selbst an, bleibt längere Zeit dort, um dem Magier sodann nach Sidon, und von da nach Berytus und Tripolis zu folgen, h. IV—VII. Dagegen erwähnen die Recognitionen nur mit wenigen Worten, daß Petrus dem Magier über Tyrus, Sidon und Berytus nach Tripolis gefolgt sei (vergl. das Ende des dritten Buchs) und berichten von einer Disputation zwischen Clemens und Apion gar nichts. — In Tripolis verweilt Petrus mit seinen Schülern drei Monate, während aber die Homilien bloß das einfache Factum berichten, daß er die Stadt nach drei Monaten verlassen habe, lassen die Recognitionen ihn vorher ausdrücklich ankündigen, daß er den Winter (also 3 Monate) dort bleiben wolle (rec. IV, 1.). In Hinsicht der Vorgänge daselbst herrscht in beiden Schriften eine völlige Uebereinstimmung (rec. IV, 1.—VI, 18.). Nach beiden reiset Petrus von da nach Orthosias, sodann nach Antaradus, auf dieser Reise theilt ihm Clemens das Genauere über seine Familienverhältnisse mit, wie er in früher Jugend von seinen Eltern und Brüdern getrennt worden sei. Nur darin findet eine Abweichung Statt, daß die Clementinen den Vater Faustus und seine beiden Brüder Faustinus und Faustinianus, die Recognitionen den Vater Faustinianus, dagegen seine Brüder Faustinus und Faustus nennen. Das Wiederfinden seiner Mutter Matthidia auf der Insel Aradus, wohin sie eine Ausflucht machen, erzählen beide ganz übereinstimmend (rec. VII, 1—23.), ihre Wiederherstellung von einer jahrelangen Lähmung berichten dagegen nur die Homilien. Von hier geht die Reise nach Laodicea über Balanäa, Paltus, Gabala; in Laodicea treffen sie mit Nicetas und Aquila, die dorthin voraufgeschickt waren, wieder zusammen, die, wie sich jetzt ergibt, die Brüder des Clemens sind — in allem diesen stimmen die Recognitionen (rec. VII,

24—34.) mit den Homilien genau zusammen. In Laodicea finden sie bei Gelegenheit der Taufe der Matthidia auch den Vater wieder. Hier herrscht zwischen beiden Berichten die unbedeutende Differenz, daß nach den Homilien der Vater zuerst zu Petrus allein kommt, nach den Recognitionen dagegen zu ihm im Beisein der Matthidia und ihrer drei Söhne. Der Vater ist dem Glauben an ein Fatum ergeben, nach den Erstern disputirt er mit Petrus hierüber, nach den Letztern mit Nicetas, Aquila und Clemens, und Petrus hat die Rolle des Schiedsrichters. Auch werden die Streitpunkte, welche nach den Erstern zwischen Apion und Clemens verhandelt werden, in das Gespräch des Faustinianus mit seinen Söhnen hineingezogen (rec. VIII. IX.).

Der Schluß ist in den Recognitionen ein ganz anderer als in den Homilien. Die Relation der Erstern ist folgende. Simon Magus hatte sich mit Annubion, Apion und Athenodorus in Antiochia aufgehalten und hier das Volk auf's Aeußerste gegen Petrus erbittert, so daß diejenigen, welche von Petrus dorthin geschickt worden waren, sich in ihrer Noth an den kaiserlichen Hauptmann Cornelius wandten. Dieser ließ darauf das Gerücht aussprengen, daß er gekommen sei, den Simon zu verhaften, worauf dieser mit seinen Freunden von Antiochia nach Laodicea entflieht. Sobald der Vater des Clemens die Ankunft seiner alten Freunde, Apion und Annubion erfährt, eilt er zu ihnen und kommt auf diese Weise mit Simon Magus in Berührung. Um der vermeintlichen Verfolgung zu entgehen, benutzt der Magier diese Gelegenheit, dem Vater des Clemens eine Salbe zu geben, durch deren Einreibung das Gesicht desselben in das seinige verwandelt wird. Als Faustinianus den andern Morgen zu den Seinigen zurückkehrt, erschrecken alle; Annubion, der gleich darauf zu ihnen kommt, berichtet den ganzen Vorgang und erzählt zugleich, daß Simon in der Nacht nach Judäa entflohen sei. Petrus verspricht hierauf, dem Faustinianus sein Gesicht wiederherzustellen, wenn er sich entschlösse, nach Antiochia zu gehn, dort als Simon Magus aufzutreten und öffentlich zu bekennen, daß Alles, was er wider Petrus gesagt, erlogen sei. So eilt denn Faustinianus nach Antiochia, thut hier, wie ihm befohlen ist, und stimmt dadurch die Einwoh-

ner günstig für Petrus, so daß dieser gleich bei seinem ersten Auftreten eine große Menge für's Christenthum gewinnt. Dem Versprechen gemäß gibt er jetzt dem Vater des Clemens sein eignes Gesicht wieder und ertheilt ihm dann die Taufe.

Anders muß der Schluß der Homilien gewesen sein, denn obwohl ein Theil der 19ten und die ganze 20ste Homilie fehlt, so läßt sich doch nach dem Vorhergehenden bestimmen, was den Inhalt des fehlenden Schlusses ausgemacht haben muß [2]), und sicher zeigen, daß das abgeschmackte, an sich schon dem Charakter der Clementinen wenig entsprechende Mährchen von jener Verwandlung hier keine Stelle gefunden haben kann. Die Verwandlung des Gesichts ist nämlich nach den Recognitionen nur durch den Unglauben des Faustinianus möglich. Nach den Homilien ist er aber weit entschiedener für die Lehre des Petrus günstig gesinnt, und stellt sich gleich bei der Ankunft des Simon in Laodicea in ein mehr feindliches Verhältniß zu ihm, so daß er nach denselben gewiß nicht an einem Mahl mit ihm Theil genommen haben wird, wodurch Simon nach den Recognitionen Gelegenheit erhält, sein Gesicht vermittelst einer Salbe zu verwandeln. Ferner hat die Verwandlung nach den Recognitionen den Grund, daß Simon sich verfolgt glaubt und so der Verfolgung zu entgehn hofft. Von einer Verfolgung des Magiers ist aber in den Homilien, soweit wir sie haben, nicht die Rede, und daß auch der fehlende Theil nichts davon enthalten haben kann, ist schon daraus mehr als wahrscheinlich, daß diese vermeintliche Verfolgung nach den Recognitionen der Grund ist, weshalb Simon aus Antiochia entweicht, nach den Homilien dagegen der Weggang von dort eine ganz andere Ursache hat. Nach dem Bericht der Letztern nämlich eilt Simon deshalb von Antiochia nach Laodicea, um die Bekehrung des Vaters des Clemens zu verhindern. — Nehmen wir hierzu noch das Zeugniß des Rufin in seiner Vorrede hinzu, daß in der einen Ausgabe der Recognitionen die Verwandlung berichtet wird, in der andern nicht, so wird unsere Behauptung, daß in den Clementinen dieselbe nicht Statt gefunden hat, außer allem Zweifel gesetzt.

---

2) Was den Inhalt ausgemacht haben muß, haben wir Cap. I. §. 2. Abschn. VII. gezeigt.

Aus dem mitgetheilten geschichtlichen Inhalt erhellt mit Gewißheit, daß unmöglich beide Schriften unabhängig von einander entstanden sein können, daß also, wenn sich die Annahme einer beiden zu Grunde liegenden dritten Schrift als unhaltbar erwiesen hat, der Verfasser der einen die andere benutzt haben muß. Noch mehr wird dies durch die vielfache wörtliche Uebereinstimmung beider außer Zweifel gesetzt. Wir stellen die sich entsprechenden Stellen zusammen.

Recognit. lib. I.

Die ersten sechs Capitel und die Hälfte des siebenten stimmen mit denselben Capiteln der ersten Homilie zusammen. Den Inhalt der letzten Hälfte des siebenten und das ganze 8te Capitel der ersten Homilie haben die Recognitionen nicht, dagegen stimmt die 2te Hälfte des 7ten und das 8te und 9te Capitel der Recognitionen mit h. I, 9. 10. 11. Das 12te Capitel in den Homilien hat kein entsprechendes in den Recognitionen, rec. I, 10—19. entspricht dagegen wieder ganz h. I, 13—22. Das 20ste und 21ste Capitel des ersten Buchs der Recognitionen entspricht dem 35sten und 36sten der zweiten Homilie. Die übrigen Capitel des ersten Buchs der Recognitionen haben nichts wörtlich Entsprechendes in den Homilien.

lib. II.

Das zweite Buch hat größtentheils nichts Entsprechendes in den Homilien. Das erste Capitel bietet manches Entsprechende dar mit h. II, 1. — Cap. 7 — 15. stimmt ziemlich zusammen mit h. II, 22 — 32., fast wörtlich entsprechen sich davon rec. II, 11. und h. II, 24. Rec. II, 19. stimmt mit h. III, 29. Die Disputation mit Simon Magus rec. II, 20—70. und rec. III, 12—48. stimmt theilweise mit der h. III, 30 seqq. berichteten, theilweise mit einer andern, welche nach den Clementinen zu Laodicea vorgefallen war, h. XVI—XIX, theilweise endlich ist sie selbstständig.

lib. III.

Das dritte Buch ist größtentheils selbstständig, doch ist eine Rücksichtsnahme in einzelnen Capiteln unverkennbar, z. B. das 38ste Capitel ist zu vergleichen mit dem Anfang der 18ten Homilie, das 44ste mit h. II, 29.

lib. IV.

Die drei ersten und die erste Hälfte des 4ten Capitels stimmen überein mit denselben Capiteln der 8ten Homilie; rec. IV, 5. entspricht dem 6ten und zum Theil dem 7ten Capitel derselben Homilie, rec. IV, 6. stimmt mit h. VIII, 8., rec. IV, 8. 9. 10. mit h. VIII, 9. 10. 11., rec. IV, 11. 12. 13. hat nichts Entsprechendes in den Homilien, rec. IV, 14. stimmt mit h. IX, 8. und dem Anfang des 9ten Capitels, rec. IV, 15. entspricht der zweiten Hälfte des 9ten Capitels der 9ten Homilie, rec. IV, 16. 17. 18. stimmt mit h. IX, 10. 11. 12., rec. IV, 19. mit h. IX, 13. und 14., rec. IV, 20. mit h. IX, 16. Auch die folgenden Capitel haben viel Verwandtes mit der 9ten Homilie, besonders rec. IV, 33. mit h. IX, 20. u. 21., rec. IV, 34. mit h. IX, 23. und dem Anfang von h. XI, 35., rec. IV, 35. mit dem übrigen Theil von h. XI, 35.

lib. V.

Der Anfang des 5ten Buchs ist dem Anfang der 10ten Homilie entsprechend, was dann folgt bis zum 14ten Capitel, hat nichts Entsprechendes in den Homilien. Rec. V, 14. 15. 16. 17. stimmt mit h. X, 7. 8. 9. 10., rec. V, 18. mit h. X, 12. 13., rec. V, 19. mit h. X, 14. 15., rec. V, 20. 21. mit h. X, 16. 17., rec. V, 22. mit h. X, 19. 20., rec. V, 23. mit h. XI, 4., rec. V, 24. mit h. XI, 6., rec. V, 25. mit h. XI, 7. 8., rec. V, 26—31. mit h. XI, 9—14., rec. V, 32 u. 33. enthält nur einzelne Anklänge aus h. XI, 15., rec. V, 34. 35. 36. aus h. XI, 16. 17. 18.

lib. VI.

Die ersten 3 Capitel sind den drei ersten der 11ten Homilie entsprechend. Rec. VI, 4. entspricht h. XI, 19. theilweise. Wörtlich stimmt rec. VI, 5. 6. mit h. XI, 20. 21. Es entsprechen sich ferner rec. VI, 7. und h. XI, 22. 23., rec. VI, 8. und der Anfang von h. XI, 24. und c. 25., rec. VI, 9. und h. XI, 26. 27., rec. VI, 10. und das Ende von h. XI, 24. und zum Theil c. 28., rec. VI, 11. und das Ende von h. XI, 28. und c. 29., rec. VI, 12. hat nichts Entsprechendes in den Homilien, rec. VI, 13. entspricht h. XI,

33., rec. VI, 15. ist eine Zusammenziehung der drei letzten Capitel der 11ten Homilie.

lib. VII.

Die ersten 24 Capitel stimmen ganz überein mit den ersten 24 der 12ten Homilie, rec. VII, 25. mit h. XIII, 1., rec. VII, 26. 27. entspricht h. XIII, 2., rec. VII, 28—37. h. XIII, 3—12., rec. VII, 38. erzählt die Taufe der Matthidia, die in den Homilien erst h. XIV, 1. berichtet wird, enthält aber viele Anklänge aus den letzten Capiteln der 13ten Homilie.

lib. VIII.

Der Anfang entspricht dem Anfang der 14ten Homilie. Im Uebrigen hat das 8te Buch größtentheils nichts Entsprechendes in den Homilien, einzelne Anklänge abgerechnet. Rec. VIII, 22. vergl. mit h. XII, 35. u. 36., die letzte Hälfte von rec. VIII, 56., mit dem Ende von h. VII, 4., rec. VIII, 60. mit h. III, 13. 14. 15.

lib. IX. und X.

Wenige Stellen abgerechnet, haben diese Bücher nichts Entsprechendes in den Homilien.

II. Größer ist die dogmatische Verschiedenheit beider Schriften. Wenn nämlich das ganze System der Clementinen auf der Behauptung der Identität des wahren Judenthums und Christenthums ruht [3]), so mußte die Abweichung der Recognitionen in dieser Lehre auch mannigfache andere mit sich führen, so daß, wie mit jener Lehre alle eigenthümlichen Lehren der Clementinen zusammenhängen, so in der Abweichung der Recognitionen in diesem Punkt auch die übrigen begründet sind.

Während die Homilien Christenthum und wahres Judenthum identificiren, erkennen die Recognitionen im Judenthum eine Vorbereitung auf das Christenthum [4]) und geben als die Bedeutung des Letztern an, implere id, quod Mosis institutis deerat (rec. I, 39., vergl. auch c. 36.). Als Unterschied

3) Vergl. hierzu die Entwicklung des Lehrbegriffs der Clementinen.

4) Rec. I, 40: sed ne sic quidem populus (scil. judaicus) credidit, qui ad haec credenda tot saeculis e r u d i t u s e s t. Vergl. auch c. 36.

des Christenthums vom Judenthum wird in demselben Buch c. 43. angegeben der Glaube an Jesum Christum, als an den erschienenen Messias. Wenn also die Clementinen behaupten, daß für die Juden zur Seligkeit genüge, dem Moses zu glauben, so erklärt der Verfasser der Recognitionen, daß der Glaube an Christum auch für den Juden absolut nothwendig sei [5]), und erkennt sehr wohl, daß nur wenige Juden an Christum glauben (rec. V, 11., vergl. I, 50.), die meisten feindselig gegen ihn gesinnt sind. Wenn ferner der Verfasser der Homilien gradezu den Ausdruck «Juden» zur Bezeichnung wahrer Gottesverehrer gebraucht, wie er im 16ten Cap. der 11ten Homilie sagt, daß den Bösen die zeitlichen Strafen nichts nützten, aber die in Sünde gefallenen **Juden** durch dieselben von den ewigen Strafen befreit würden, so heißt es in der entsprechenden Stelle der Recognitionen (rec. V, 34.): **Deum vero colentium castigatio — — — commissi ab iis exigit debitum, ut praevenientes judicium in praesenti saeculo peccati debitum solvant et liberentur — — — ab aeternis poenis.**

Wenn nun aber mit der Identificirung beider Religionen die Ansicht der Homilien zusammenhängt, daß das wahre Judenthum in der von Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses verkündigten Lehre bestehe, die sich aber in voller Reinheit nur unter wenigen Würdigen in geheimer Tradition fortgepflanzt habe, mit mannigfachen Verfälschungen dagegen im Pentateuch vorliege [6]), daß alle übrigen Schriften aber gar nicht in Betracht kämen, da sie von der weiblichen oder falschen Prophetie herrührten, so konnte der Verfasser der Recognitionen weder die Lehre von der Verfälschung des Pentateuchs und einer solchen geheimen Tradition, in welcher die Wahrheit von Anfang an überliefert sei, noch die Herabsetzung der übrigen Schriften des alten Testaments mit den Homilien theilen. Eben so mußte er mit der Verwerfung jener Identificirung des Ju-

---

5) Rec. IV, 5: Hebraeus, qui ex deo habet, ut credat Mosi, habere debet — — — ut credat in Jesum. Vergleiche damit die entsprechende Stelle in den Homilien (h. VIII, 6. u. 7.), wo gradezu behauptet wird, daß der Glaube an Moses zur Seligkeit genügend sei. Vergl. Cap. II. §. 15.

6) Vergl. Cap. II. §. 12.

denthums und Christenthums auch die damit zusammenhängende Identificirung von Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses und Christus verwerfen, indem er Adam, Abraham u. s. w. unter Christus stellte. Wir haben dies alles jetzt ausführlicher zu entwickeln.

Zunächst hing also mit der Verwerfung der Theorie der Clementinen von der Identität der ächt jüdischen und christlichen Religion die Gleichstellung aller alttest. Schriften in den Recognitionen zusammen, während der Pentateuch das einzige Buch ist, dem die Clementinen in gewisser Weise ein göttliches Ansehn beilegen [7]. So heißt es rec. I, 69: **Jacobus noster coepit ostendere, quia et prophetae, quae dicunt, ex lege sumserint et legi consona sint locuti.** — Damit ist zu vergleichen rec. II, 48: **Si enim in voluntate est filii, revelare patrem, cui voluerit, filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, per singulas quasque generationes, sicut revelavit Mosi patrem, ita et aliis prophetis.** Sodann konnte wegen der richtigern Betrachtung des alten Testaments als einer Vorbereitung auf das neue die Lehre der Clementinen von der Verfälschung des Pentateuchs, welche mit ihrer Identification des Christenthums und Judenthums eng zusammenhing, in den Recognitionen keine Stelle finden. Demnach mußte das Urtheil beider Schriften

7) Die alttest. Propheten galten ja den Clementinen als weibliche Propheten, d. h. als Propheten des Irrthums und der Lüge, vergl. Cap. II. §. 11. Mit dieser Verschiedenheit hängt auch die verschiedene Stellung, welche beide dem Täufer Johannes anweisen, zusammen. Während nämlich nach den Homilien Johannes ebenfalls zur Klasse der weiblichen, d. h. falschen Propheten (ἐν γεννητοῖς γυναικῶν, vergl. Cap. II. §. 3. Anm. 9.) gehört, und der Magier Simon sein bester Schüler ist (vergl. Cap. I. §. 2. Anm. 2.), so wird er in den Recognitionen als Vorläufer Christi höher gestellt als alle Propheten (rec. I, 60.). Während also in den Homilien (h. II, 23.) Simon Magus als Schüler des Johannes ausgegeben wird, ist davon in dem entsprechenden Capitel der Recognitionen (rec. II, 8.) nicht die Rede, während ferner nach den Homilien Johannes eine Syzygie mit Christus, d. h. den graden Gegensatz zu ihm bildet (vergl. Cap. II. §. 3. Anm. 9.), wissen die Recognitionen hiervon nichts, da unter den zehn Syzygien, welche sie (rec. III, 61.) aufführen, Christus nur mit dem **tentator** und dem **Antichristus** als Syzygie zusammengestellt wird.

über solche Institute des Judenthums, welche beide nicht billigten, sehr verschieden ausfallen. Die Homilien rechneten die Stellen, in welchen diese geboten werden, zu den verfälschten, wie z. B. alle Stellen, in denen Opfer vorgeschrieben werden [8]). Der Verfasser der Recognitionen ist dagegen der Ansicht, daß, wie das alte Testament überhaupt nur seine Bedeutung als Vorbereitung auf das Christenthum habe, so auch die Zeit der Opfer, die im Judenthum geboten seien, mit der Erscheinung Christi vorbei sei [9]). Ferner behaupten die Homilien, wie die Recognitionen, daß im alten Testament von mehreren Göttern die Rede sei; während aber die Homilien solche Stellen, in denen sie die Erwähnung mehrerer Götter finden, zu den verfälschten rechnen, helfen sich die Recognitionen anders: Tribus igitur modis, behaupten sie, deus quis dicitur, vel quia vere est, vel quia ei, qui vere est, ministrat, et ob honorem mittentis, ut plena sit ejus auctoritas. — — Sed et sancti homines impiorum efficiuntur dii, tanquam qui potestatem acceperint in eos vitae ac necis etc. Dennoch nähern sich die Recognitionen der Lehre der Clementinen von der Verfälschung der Schrift und der Fortpflanzung der Wahrheit in geheimer Tradition, wenn sie annehmen, die wahre Lehre liege im alten Testament nicht so deutlich vor, als sie von Moses u. s. w. mündlich ausgesprochen sei .... quae tamen manifeste quidem dicta, non tamen manifeste scripta sunt (rec. I, 21.). Deshalb sei allerdings die Gefahr des Mißverständnisses da; denn gehe man mit vorgefaß-

8) Vergl. Cap. II. §. 12.

9) Vergl. rec. I, 64: Nos enim, inquam, pro certo comperimus, quod super sacrificiis, quae offertis, multo magis exasperatur deus sacrificiorum tempore etiam nunc expleto (das etiam gehörte im griechischen Text wohl zu sacrificiorum), et quia vos non vultis agnoscere, emensum esse jam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum et abominatio desolationis statuetur in loco sancto. Die Opfer sind nach den Recognitionen von Moses eingesetzt, aber nur um der Herzenshartnäckigkeit des Volks willen. Die Wurzel des Uebels konnte nicht durch ihn, sondern nur durch Christus geheilt werden, daher denn mit Christus der Opfercultus sein Ende erreicht hat. Vergl. rec. I, 36. Ganz anders die Homilien, nach ihnen rühren die Opfer nicht von Moses her.

ten Meinungen an das Lesen desselben, so finde man gar leicht die schon vorher gefaßte Meinung durch dasselbe bestätigt [10]). Diese Gefahr ist aber **propter peccatum, quod coadolevit hominibus (rec. I, 21.)** so groß, daß es sehr schwer, ja unmöglich ist, die Schrift **sine expositore** zu verstehn (ebendaselbst). Leicht gerathen also diejenigen, welche das Gesetz lesen **magistris non tradentibus (rec. II, 55.)**, in Irrthümer. Durch Tradition hat sich das rechte Verständniß der Schrift fortgepflanzt, **rec. II, 45.** Vergl. auch **rec. III, 30.**, wo gesagt wird, das Gesetz sei **ex traditione Mosis** zu lesen (vergl. auch **rec. X, 42.**). Der Unterschied der Recognitionen von den Homilien in dieser Lehre ist demnach dieser: daß, während beide darin übereinstimmen, daß die Tradition zur rechten Erkenntniß des Gesetzes nothwendig sei, die Clementinen als Grund hiervon angeben, daß in der Schrift Wahres und Unwahres enthalten sei, die Recognitionen dagegen, weil die Schrift nicht ganz deutlich und allgemein verständlich die Wahrheit enthalte; ferner daß nach den Clementinen in der geheimen Tradition dasselbe enthalten war, was auch Christus lehrte, nach den Recognitionen dagegen in der Tradition nur die rechte Auslegung der heiligen Bücher des alten Testaments, also nur im Vergleich mit dem Christenthum relative Wahrheit fortgepflanzt wurde, da ihnen, wie wir gesehen haben, keineswegs die Erkenntniß, daß das Christenthum etwas Neues sei, fehlte.

Mit der Anerkennung der altest. Religion als Vorbereitung auf's Christenthum hing ferner die höhere Stellung, welche die Recognitionen Christo ertheilen, eng zusammen. Während die Clementinen ihrer Identificirung des alten und neuen Bundes zufolge Christum mit Adam, Abraham, Moses u. s. w. [11]) identificiren, wissen die Recognitionen nicht allein nichts von solcher Identificirung, sondern opponiren sich auch gegen die Gleichsetzung Christi mit Moses, wie mit den andern

---

10) Vergl. **rec. X, 42: Sunt enim multa verba in scripturis divinis, quae possunt trahi ad eum sensum, quem sibi unusquisque sponte praesumsit, quod fieri non oportet. Non enim sensum, quem extrinsecus attuleris alienum et extraneum, debes quaerere, quem ex scripturarum auctoritate confirmes etc.**

11) Vergl. Cap. II. §. 1.

Propheten: **Non dicimus Jesum solum aequalem Mosi, sed majorem — — — — Non ideo credendum esse Jesu, quia de eo prophetae praedixerint, sed ideo magis credendum esse prophetis, quod vere prophetae sint, quia iis Christus testimonium reddat,** heißt es **rec. I, 59.** Christus steht soviel höher als Moses und die Propheten, daß selbst Johannes der Täufer, der größer ist als alle Propheten, soviel hinter ihm zurücksteht, als der Vorläufer hinter dem, welchem er als Vorläufer dient (**rec. I, 60.**). Während daher die Homilien in der Stelle **Deuteron. XVIII, 18.** (wie sie **h. III, 53.** angeführt wird: *προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὥσπερ καὶ ἐμὲ, αὐτοῦ ἀκούετε κατὰ πάντα*) das *ὡς ἐμὲ* dem hebräischen Text sowohl, als der alexandrinischen Version gemäß auf den ersten Satz beziehen, führt der Verfasser der Recognitionen, um die scheinbar darin enthaltene Gleichstellung von Moses und Christus zu vermeiden, die Worte so an: **Prophetam vobis suscitabit dominus deus vester, quem sicut me audite (rec. I, 36.).** Obgleich somit der Verfasser nicht allein die Identificirung, sondern auch die Gleichstellung von Adam, Abraham — — — — Moses und Christus verwarf, so nahm er doch eine innige Verbindung Christi mit den Patriarchen und mit Moses, wie mit den Propheten des alten Testaments an, vermöge welcher ihnen mannigfache Offenbarungen von Christo zu Theil geworden [12]), vergl. **rec. I, 33: apparuit ei (scil. Abrahamo) verus propheta et omnia ei, quae desiderabat, aperuit, c. 34: apparuit verus propheta Mosi,** vergl. auch die schon angeführte Stelle **rec. II, 48: Filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, per singulas quasque**

---

12) Rec. VIII, 59. wird freilich gesagt, daß in jedem Menschen der wahre Prophet wohnt: **inest intra uniuscujusque nostrum mentem, sed in aliis quidem, qui desiderium dei agnitionis et justitiae ejus nullum gerunt, otiatur, in his vero, qui, quod animae suae expedit, quaerunt, operatur.** Vergl. auch rec. I, 52. (Wer wird nicht an den *λόγος σπερματικός* des Justin erinnert!) Wenn dasselbe an andern Stellen dem Abraham, Moses und den Propheten des alten Testaments noch besonders zugeschrieben wird, so ist da offenbar von einer besondern Wirksamkeit die Rede.

generationes, sicut revelavit Mosi patrem, ita et aliis prophetis. So hat Christus von Anfang an die Erkenntniß der Wahrheit vermittelt — in diesem Sinn heißt er öfter *κατ᾽ ἐξοχήν* der wahre Prophet — und erschien endlich selbst auf Erden, **quia impossibile erat, mortalium mala purgari per alium, rec. I, 51.** (vergl. damit rec. I, 36., wo gesagt wird, daß die Wurzel des Uebels nicht durch Moses, sondern nur durch Christus geheilt werden konnte), wurde aber, weil er als **humilis** unter den Menschen wandelte (rec. I, 49.), von den meisten Juden nicht als Messias anerkannt (rec. I, 50.). Er litt und starb (rec. I, 41.), aber stand wieder auf von den Todten (c. 42.), regiert beständig seine Kirche und wird einst wiederkommen, Gericht zu halten über alle Menschen — **adventus secundus gloriosus** (rec. I, 49. II, 42.). — Es erhellt leicht, daß somit in den Recognitionen Christo eine viel höhere Würde ertheilt wird, als in den Clementinen. Nach den Vorstellungen der Letztern geht das, was Christus ist, in den Begriff des wahren Propheten auf, dagegen behaupten die Erstern ausdrücklich, daß Christus noch mehr sei (rec. I, 59.). Nach den Clementinen war Christus derselbe wie Adam u. s. w., ganz anders urtheilen, wie wir gesehn haben, die Recognitionen. Des Kreuzestodes Christi wird in den Clementinen nur in Einer Stelle gedacht, seiner Auferstehung gar nicht. Das Halten des Gerichts wird Gott [13]), dagegen in den Recognitionen Christo zugeschrieben. Ueberhaupt ist in den Recognitionen weit häufiger von Christo die Rede, als in den Homilien, und manches, was in diesen Gott zugeschrieben wird, legen sie Christo bei. So heißt es rec. III, 3., welches Capitel dem 3ten der 12ten Homilie entspricht: per Christi providentiam electus es, während in den Homilien steht: *ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας ἐξελέγης.*

So viel höhere Vorstellungen die Recognitionen aber auch von Christo haben, so stimmen sie doch mit den Homilien in der Läugnung seiner Gottheit überein [14]). Die Ansicht, daß der

---

13) Vergl. Cap. II. §. 19. am Ende.

14) Hierauf werden wir späterhin §. 9. genauer einzugehn haben.

Sohn das Medium der Schöpfung gewesen [15]), theilen sie (rec. III, 10. IX, 3.) mit den Homilien. Aber die Erstern behaupten, daß auch der heilige Geist durch den Sohn geschaffen worden ist (rec. III, 11. factus est per factum), während die Letztern so wenig ausgebildete Vorstellungen über denselben haben, daß sie ihn an vielen Stellen mit dem Sohn identificiren (vergl. Cap. II. §. 1.). Einer solchen Identification widersetzen sich ausdrücklich die Recognitionen, rec. III, 11: cum ergo unus sit ingenitus et unus genitus, spiritus sanctus filius dici non potest nec primogenitus, wie sie überhaupt festere und bestimmtere Vorstellungen über denselben haben. Der heilige Geist habet, quod est, ab unigenito (rec. III, 11.), und, wie der Sohn das imago dei ist, so ist der heilige Geist plenissima declaratio virtutis ejus.

15) Während die Recognitionen mit den Homilien in der Unterscheidung der ersten Schöpfung der ὕλη ἄμορφος von der zweiten, dem Bilden und Formen der Materie (rec. VIII, 42. ab initio deus elementa insensibilia creavit, quibus ad reliqua omnia formanda uteretur), übereinstimmen, so weichen sie doch insofern ab, als sie die Behauptung der Letztern von einem ewigen Existiren der Materie in Gott und einer Emanation aus ihm, wie einer vierfachen Theilung dieses Urstoffes nicht billigen, ja dieselbe nicht undeutlich bekämpfen (rec. VIII, 14.). Ebendeshalb konnten sie auch die hiermit in den Clementinen zusammenhängende Lehre von einer der Materie innewohnenden Seele (vergl. Cap. II. §. 4) nicht theilen. Wie hierin weiter die strengasketische Richtung der Clementinen begründet ist (vergl. Cap. II. §. 17.), so mußten die Recognitionen hierin weit milder urtheilen, ja sie legen die Ansichten der Erstern über den Körper des Menschen sogar dem Magier in den Mund, den sie (rec. II, 58.) behaupten lassen: Omnibus tenebris tetrius et omni luto gravius est corpus hoc, quo circumdatur anima, während in den Homilien (h. XVI, 19.) Petrus behauptet, daß rücksichtlich der Substanz Alles besser sei als der menschliche Körper (vergl. Cap. II. §. 7.). Wenn die Homilien den Genuß alles Fleisches (vergl. Cap. II. § 16.) für verwerflich halten, so findet sich hiervon in den Recognitionen keine Spur, nur der Genuß des unreinen Fleisches wird untersagt (rec. VIII, 48.). Wenn die Erstern den Besitz alles dessen, was nicht unumgänglich nothwendig ist, für Sünde erklären (Cap. II. §. 17.), so urtheilen die Letztern auch hierin anders. Petrus hält sich nach rec. I, 12. einen janitor, Clemens nach rec. VIII, 36. mehrere pedissequi und ist im Stande, der Freundin seiner Mutter 1000 Drachmen zu schenken (rec. VII, 24.). Uebrigens sind auch die Recognitionen keineswegs gänzlich von einer asketischen Richtung freizusprechen.

Mit der höhern Stellung Christi im System der Recognitionen hängt zunächst die höhere Vorstellung derselben über die Apostel zusammen. Wenn gleich die Homilien Petrus einen *ἀνὴρ, οὗ πάντες οἱ τῆς νῦν γενεᾶς ἄνθρωποι τῷ τῆς γνώσεως καὶ εὐσεβείας λόγῳ ἥττονες τυγχάνουσιν* (h. XII, 7.) nennen, so erreicht dies doch noch lange nicht das, was die Recognitionen von ihm aussagen rec. VIII, 5: **homo enim dei est, plenus totius scientiae, quem ne graeca quidem latet eruditio, quia spiritu dei repletus est, quem nihil latet.** Und wenn die Homilien ihrem ganzen System gemäß unmöglich den Aposteln Inspiration zuschreiben konnten [16]), so erhellt aus der angeführten Stelle, daß die Recognitionen hierüber anders urtheilen. Auch beurkundet sich darin die höhere Vorstellung über die Apostel, daß, während nach den Homilien Petrus selbst mit dem Vater des Clemens disputirt, nach den Recognitionen derselbe mit seinen drei Söhnen disputiren muß, wobei Petrus die Entscheidung abgeben soll (siehe oben). Diese Differenz läßt sich bei aufmerksamer Betrachtung in vielen anscheinend unbedeutenden Einzelnheiten erkennen. So wird z. B. in den Homilien einfach gemeldet, daß Petrus die Stadt Tripolis nach drei Monaten verlassen habe, nach dem Bericht der Recognitionen kündigt er dagegen von vorn herein an, daß er so lange dort bleiben werde. Weshalb diese Aenderung? Wohl aus keinem andern Grunde, als weil Petrus nach einem bestimmten Plan handelnd erscheinen soll. Gleich von vorn herein weiß Petrus, wie lange sein Aufenthalt in diesem oder jenem Ort nöthig ist. Obgleich die Recognitionen, wie die Homilien, den Petrus und Jacobus vor allen übrigen Aposteln hoch stellen (rec. I, 68. 72. IV, 35. VIII, 5.), so theilen sie doch keineswegs die Erbitterung der Letztern gegen Paulus. Wenn auch ihre Ansichten, namentlich die anthropologischen, der paulinischen Lehre fern stehen, so bilden sie doch nicht einen solchen directen Gegensatz zu derselben, als die Vorstellungen der Homilien. Zwar wird Paulus in den Recognitionen ebensowenig als in den Homilien genannt, allein nicht nur fehlt in den Erstern jede bestimmte Polemik gegen ihn — denn, wenn

16) Vergl. Cap. II. §. 14.

Sohn das Medium der Schöpfung gewesen [15]), theilen sie (rec. III, 10. IX, 3.) mit den Homilien. Aber die Erstern behaupten, daß auch der heilige Geist durch den Sohn geschaffen worden ist (rec. III, 11. factus est per factum), während die Letztern so wenig ausgebildete Vorstellungen über denselben haben, daß sie ihn an vielen Stellen mit dem Sohn identificiren (vergl. Cap. II. §. 1.). Einer solchen Identification widersetzen sich ausdrücklich die Recognitionen, rec. III, 11: cum ergo unus sit ingenitus et unus genitus, spiritus sanctus filius dici non potest nec primogenitus, wie sie überhaupt festere und bestimmtere Vorstellungen über denselben haben. Der heilige Geist habet, quod est, ab unigenito (rec. III, 11.), und, wie der Sohn das imago dei ist, so ist der heilige Geist plenissima declaratio virtutis ejus.

---

15) Während die Recognitionen mit den Homilien in der Unterscheidung der ersten Schöpfung der ὕλη ἄμορφος von der zweiten, dem Bilden und Formen der Materie (rec. VIII, 42. ab initio deus elementa insensibilia creavit, quibus ad reliqua omnia formanda uteretur), übereinstimmen, so weichen sie doch insofern ab, als sie die Behauptung der Letztern von einem ewigen Existiren der Materie in Gott und einer Emanation aus ihm, wie einer vierfachen Theilung dieses Urstoffes nicht billigen, ja dieselbe nicht undeutlich bekämpfen (rec. VIII, 14.). Ebendeshalb konnten sie auch die hiermit in den Clementinen zusammenhängende Lehre von einer der Materie innewohnenden Seele (vergl. Cap. II. §. 4.) nicht theilen. Wie hierin weiter die strengasketische Richtung der Clementinen begründet ist (vergl. Cap. II. §. 17.), so mußten die Recognitionen hierin weit milder urtheilen, ja sie legen die Ansichten der Erstern über den Körper des Menschen sogar dem Magier in den Mund, den sie (rec. II, 58.) behaupten lassen: Omnibus tenebris tetrius et omni luto gravius est corpus hoc, quo circumdatur anima, während in den Homilien (h. XVI, 19.) Petrus behauptet, daß rücksichtlich der Substanz Alles besser sei als der menschliche Körper (vergl. Cap. II. §. 7.). Wenn die Homilien den Genuß alles Fleisches (vergl. Cap. II. § 16.) für verwerflich halten, so findet sich hiervon in den Recognitionen keine Spur, nur der Genuß des unreinen Fleisches wird untersagt (rec. VIII, 48.). Wenn die Erstern den Besitz alles dessen, was nicht unumgänglich nothwendig ist, für Sünde erklären (Cap. II. §. 17.), so urtheilen die Letztern auch hierin anders. Petrus hält sich nach rec. I, 12. einen janitor, Clemens nach rec. VIII, 36. mehrere pedissequi und ist im Stande, der Freundin seiner Mutter 1000 Drachmen zu schenken (rec. VII, 24.). Uebrigens sind auch die Recognitionen keineswegs gänzlich von einer asketischen Richtung freizusprechen.

Mit der höhern Stellung Christi im System der Recognitionen hängt zunächst die höhere Vorstellung derselben über die Apostel zusammen. Wenn gleich die Homilien Petrus einen ἀνὴρ, οὗ πάντες οἱ τῆς νῦν γενεᾶς ἄνθρωποι τῷ τῆς γνώσεως καὶ εὐσεβείας λόγῳ ἥττονες τυγχάνουσιν (h. XII, 7.) nennen, so erreicht dies doch noch lange nicht das, was die Recognitionen von ihm aussagen rec. VIII, 5: **homo enim dei est, plenus totius scientiae, quem ne graeca quidem latet eruditio, quia spiritu dei repletus est, quem nihil latet.** Und wenn die Homilien ihrem ganzen System gemäß unmöglich den Aposteln Inspiration zuschreiben konnten [16]), so erhellt aus der angeführten Stelle, daß die Recognitionen hierüber anders urtheilen. Auch beurkundet sich darin die höhere Vorstellung über die Apostel, daß, während nach den Homilien Petrus selbst mit dem Vater des Clemens disputirt, nach den Recognitionen derselbe mit seinen drei Söhnen disputiren muß, wobei Petrus die Entscheidung abgeben soll (siehe oben). Diese Differenz läßt sich bei aufmerksamer Betrachtung in vielen anscheinend unbedeutenden Einzelnheiten erkennen. So wird z. B. in den Homilien einfach gemeldet, daß Petrus die Stadt Tripolis nach drei Monaten verlassen habe, nach dem Bericht der Recognitionen kündigt er dagegen von vorn herein an, daß er so lange dort bleiben werde. Weshalb diese Aenderung? Wohl aus keinem andern Grunde, als weil Petrus nach einem bestimmten Plan handelnd erscheinen soll. Gleich von vorn herein weiß Petrus, wie lange sein Aufenthalt in diesem oder jenem Ort nöthig ist. Obgleich die Recognitionen, wie die Homilien, den Petrus und Jacobus vor allen übrigen Aposteln hoch stellen (rec. I, 68. 72. IV, 35. VIII, 5.), so theilen sie doch keineswegs die Erbitterung der Letztern gegen Paulus. Wenn auch ihre Ansichten, namentlich die anthropologischen, der paulinischen Lehre fern stehen, so bilden sie doch nicht einen solchen directen Gegensatz zu derselben, als die Vorstellungen der Homilien. Zwar wird Paulus in den Recognitionen ebensowenig als in den Homilien genannt, allein nicht nur fehlt in den Erstern jede bestimmte Polemik gegen ihn — denn, wenn

16) Vergl. Cap. II. §. 14.

auch rec. I, 70. unter dem homo inimicus, der feindselig gegen das Christenthum für das Judenthum auftritt, Paulus zu verstehen ist, so ist doch hier nur von der Christenverfolgung durch Paulus vor seiner Bekehrung die Rede — sondern es wird in denselben nicht selten unverkennbar auf paulinische Stellen Rücksicht genommen [17]). Vor allem aber tritt dieser Unterschied in dem verschiedenen Urtheil über die Gültigkeit seiner Berufung zum Apostel hervor. Während nämlich die Homilien, wie sie überhaupt die Visionen auf den Zorn Gottes zurückführen [18]), so auch die von Paulus zur Beglaubigung seiner apostolischen Dignität geltend gemachte persönliche Erscheinung und Berufung Christi nicht anerkennen [19]), betrachten die Recognitionen dagegen dies Beglaubigungsmittel als ein durchaus gültiges, da ihnen die Annahme von Visionen und Erscheinungen als Offenbarungsmitteln Gottes als eine durchaus berechtigte erscheint [20]).

Mit jener höhern Stellung Christi im System der Recognitionen hing auch eine Differenz in der Anthropologie nothwendig zusammen. Denn erkannte der Verfasser den specifischen Unterschied Christi von allen Menschen, so mußte er die Nothwendigkeit seiner Erscheinung auch dadurch rechtfertigen, quia impossibile erat, mortalium mala purgari per alium (rec. I, 51.), was dem Ausspruch der Homilien (h. VIII, 5.): *οὔτε γὰρ ἂν Μωυσέως, οὔτε τῆς τοῦ Ἰησοῦ παρουσίας χρεία ἦν, εἴπερ ἀφ᾽ ἑαυτῶν τὸ εὔλογον νοεῖν ἐβούλοντο* gradezu entgegensteht. Freilich müssen wir sagen, daß, wie die Recognitionen in der Lehre von Christo von der Wahrheit abweichen, sie so auch in der Anthropologie das Rechte nicht tref-

17) rec. I, 35. und I. Corinth. X, 4. — rec. II, 18. u. II. Corinth. XI, 14., vergl. ferner rec. II, 21. und Röm. I, 20. — rec. II, 71. und I. Corinth. X, 20. — rec. V, 34. und Röm. II, 28.

18) Vergl. Cap. II. §. 11.

19) Vergl. Cap. I. §. 6.

20) rec. IV, 21: quod a vero deo dicitur, sive per prophetas, sive per visiones diversas etc. Vergl. rec. I, 35. Lex vocibus et visionibus coelestibus traditur und rec. I, 52. II, 22. Wenn sie an einer andern Stelle doch den Paulus bekämpfen, so gehört dies zu den Inconsequenzen, deren sich manche bei ihnen finden. Vergl. den folgenden §.

fen konnten. — Gehen wir genauer auf die anthropologischen Differenzen der beiden Schriften ein, so begegnet uns schon darin eine wichtige Verschiedenheit, daß die Homilien die Seele von Natur als sterblich betrachten und deshalb den Seelen der Gottlosen keine Ewigkeit zuschreiben, die Recognitionen bestimmt auch die Ewigkeit der Bösen behaupten [21]). Von noch größerer Bedeutung sind ihre Differenzen hinsichtlich des Ursprungs der Sünde. Wenn die Homilien die Stellen des alten Testaments, welche vom Sündenfall Adams handeln, zu den verfälschten zählen [22]), und jedem Menschen das Vermögen beilegen, sich mit vollkommner Freiheit für das Böse und Gute zu entscheiden, ein vollkommen heiliges und gerechtes Leben zu führen, und sich dem Bösen hinzugeben [23]), so urtheilen die Recognitionen hierüber ganz anders. Zwar erwähnen sie des Sündenfalles nicht, allein daß sie die Ansicht der Homilien, wonach Adam mit Christo identisch ist, nicht theilen, haben wir gesehn. Fehlt ihnen so dasjenige, worin jene Ansicht der Homilien über den Sündenfall begründet ist — die Ansicht, daß Adam der wahre Prophet gewesen —, so fehlt ihnen ja auch das Mittel, dessen sich jene bedienten, um den Sündenfall Adams wegzuschaffen, nämlich die Meinung, daß das alte Testament viele verfälschte Stellen enthalte. Daß aber die Recognitionen die Geschichte vom Sündenfall im eigentlichen Sinne festhalten [24]), beweiset die Stelle rec. II, 44: Terram denique comedere condemnatur (scil. serpens) et tali cibo dignum videbatur os, quod primum omnium appellationum deorum introduxit in mundum; vergl. auch Cap. 45: nec primam mulierem excusare potuit, male credidisse serpenti, sed morte, quia male credidit, condemnata est. Noch bestimmter ist der Sündenfall Adams in der Stelle rec. V, 17. enthalten: Ille (scil. ser-

---

21) Rec. V, 28: Immortales namque sunt etiam impiorum animae, quas ipsi fortasse velint pariter cum corporibus suis finiri, sed non ita est. — — — — Ad perniciem sui naturam non habet moriendi. Vergl. auch rec. IV, 14. und I, 24. III, 26. Ueber die Lehre der Clementinen vergl. dagegen Cap. II. §. 7.

22) Vergl. Cap. II. §. 8.

23) Vergl. Cap. II. §. 10.

24) Ganz unrichtig Bretschneider, evangel. Pietismus S. 365.

pens) enim pro nequitia sua ab initio terram edere condemnatus est propter eum, quem de terra assumptum iterum resolvi fecit in terram [25]). Wie somit der Verfasser den Sündenfall Adams nicht in Abrede stellt, so erkennt er auch die Folgen desselben auf alle Menschen an (rec. I, 21: .... propter peccatum, quod coadolevit hominibus), die dergestalt bedeutend sind, daß es unmöglich ist, mala hominum purgari per alium scil. atque per Christum (rec. I, 51.). Es bedurfte also eines, per quem cuncta repararentur (rec. V, 11.), die radix mali konnte nicht durch Moses, sondern nur durch Christus gehoben werden (rec. I, 36.). Nur durch Christus ist die Rettung möglich (rec. I, 63.). Nur wer den Sohn Gottes aufnimmt (suscipere), wird mit Gott versöhnt (reconciliatur deo ebendaselbst). Hierin ist es auch begründet, wenn in den Recognitionen dem Glauben an Christum eine weit größere Bedeutung beigelegt wird als in den Homilien [26]). So wird rec. IV, 5. verlangt, daß auch der Jude an Christum glauben solle, und rec. V, 34. wird gesagt: qui autem videtur quidem colere deum, sed neque fide plena etc. — — — Fuge incredulitatis viam — — — sequere fidei viam, ut pervenire possis ad regem illum, qui etc. heißt es rec. VIII, 54. Daher wird in den Recognitionen des Glaubens auch weit häufiger Erwähnung gethan, als in den Homilien, z. B. rec. II, 18. 19. 29. III, 68. IV, 17. IX, 11. 29. X, 72. und öfter. Indessen ist zu bemerken, daß in vielen Stellen das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und die Anerkennung, daß nur in Christo Heil zu finden sei, zurücktritt, daß Christus in den Recognitionen doch hauptsächlich — wenn gleich nicht ausschließlich — als der Prophet der Wahrheit erscheint, und dem Menschen öfter die Kraft beigelegt wird, durch sich

25) Aus dieser Stelle erhellt zugleich, daß die Recognitionen den Tod erst als Folge der Sünde betrachteten, wogegen die Homilien ihn als von Anfang an bestimmte Naturnothwendigkeit ansehn. Vergl. Cap. II. §. 8. Anm. 3.

26) In den Homilien ist dagegen gar nicht vom Glauben an Christum die Rede, sondern nur davon, daß man Christo glauben müsse. Vergl. Cap. II. §. 15.

selbst ein heiliges Leben zu führen [27]). Sind also auch die Recognitionen nicht vom Pelagianismus ganz freizusprechen, so tritt dieser doch lange nicht so stark, als in den Clementinen hervor.

Nach dem bisher Entwickelten ergibt sich leicht, daß die vielfach ausgesprochene Behauptung, in den Recognitionen wie in den Homilien liege wesentlich dasselbe System vor, eine durchaus unrichtige ist. Grade in den Hauptlehren stehen die Systeme beider in Widerspruch. Unbedeutender sind folgende Abweichungen.

In Betreff der Natur Gottes haben die Recognitionen wohl geistigere Vorstellungen, da sie die Behauptung der Homilien, daß Gott eine Lichtnatur sei, dem Magier beilegen, rec. II, 61. [28]). Ebenso theilen sie auch nicht die Ansicht der Letztern (h. XVII, 7.), daß bei der Auferstehung die Körper in Lichtnaturen verwandelt werden würden, sondern lehren eine eigentliche Auferstehung des Körpers, rec. III, 26: — — donec — — — animae beatorum corporibus suis redditae inducerentur in lucem [29]), impiorum vero animae — — spiritu flammeo circumdatae in profundum ignis inexstinguibilis mergerentur.

Wenn die Recognitionen mit den Clementinen in der absoluten Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit einverstanden sind (rec. I, 55. 63. 69. und öfter), so haben sie noch das Besondere, daß sie auch das Abendmahl als ein nothwendiges Erforderniß der Seligkeit ansehn (rec. I, 63.).

Die Lehre von den Dämonen, welche die Menschen auf alle mögliche Weise zur Sünde zu verführen und sich so derselben zu bemächtigen suchen, haben sie ebenfalls mit den Clementinen gemein, rec. II, 72. IV, 15. 16. Aber darin weichen sie ab, daß sie nicht, wie jene, ihre Entstehung aus der Vermischung von Engeln mit menschlichen Weibern herleiten.

---

27) Solche Stellen hat Bretschneider a. a. O. auch aus den Recognitionen zusammenzutragen gewußt.

28) Vergl. den folgenden §.

29) Das (induci in lucem) «ins Licht eingeführt werden» steht parallel mit den Worten: in profundum ignis inexstinguibilis mergi. Schon deshalb ist die Variante induerentur statt inducerentur falsch.

pens) enim pro nequitia sua ab initio terram edere condemnatus est propter eum, quem de terra assumptum iterum resolvi fecit in terram [25]). Wie somit der Verfasser den Sündenfall Adams nicht in Abrede stellt, so erkennt er auch die Folgen desselben auf alle Menschen an (rec. I, 21: .... propter peccatum, quod coadolevit hominibus), die dergestalt bedeutend sind, daß es unmöglich ist, mala hominum purgari per alium scil. atque per Christum (rec. I, 51.). Es bedurfte also eines, per quem cuncta repararentur (rec. V, 11.), die radix mali konnte nicht durch Moses, sondern nur durch Christus gehoben werden (rec. I, 36.). Nur durch Christus ist die Rettung möglich (rec. I, 63.). Nur wer den Sohn Gottes aufnimmt (suscipere), wird mit Gott versöhnt (reconciliatur deo ebendaselbst). Hierin ist es auch begründet, wenn in den Recognitionen dem Glauben an Christum eine weit größere Bedeutung beigelegt wird als in den Homilien [26]). So wird rec. IV, 5. verlangt, daß auch der Jude an Christum glauben solle, und rec. V, 34. wird gesagt: qui autem videtur quidem colere deum, sed neque fide plena etc. — — — Fuge incredulitatis viam — — — sequere fidei viam, ut pervenire possis ad regem illum, qui etc. heißt es rec. VIII, 54. Daher wird in den Recognitionen des Glaubens auch weit häufiger Erwähnung gethan, als in den Homilien, z. B. rec. II, 18. 19. 29. III, 68. IV, 17. IX, 11. 29. X, 72. und öfter. Indessen ist zu bemerken, daß in vielen Stellen das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und die Anerkennung, daß nur in Christo Heil zu finden sei, zurücktritt, daß Christus in den Recognitionen doch hauptsächlich — wenn gleich nicht ausschließlich — als der Prophet der Wahrheit erscheint, und dem Menschen öfter die Kraft beigelegt wird, durch sich

---

25) Aus dieser Stelle erhellt zugleich, daß die Recognitionen den Tod erst als Folge der Sünde betrachteten, wogegen die Homilien ihn als von Anfang an bestimmte Naturnothwendigkeit ansehn. Vergl. Cap. II. §. 8. Anm. 8.

26) In den Homilien ist dagegen gar nicht vom Glauben an Christum die Rede, sondern nur davon, daß man Christo glauben müsse. Vergl. Cap. II. §. 15.

selbst ein heiliges Leben zu führen [27]). Sind also auch die Recognitionen nicht vom Pelagianismus ganz freizusprechen, so tritt dieser doch lange nicht so stark, als in den Clementinen hervor.

Nach dem bisher Entwickelten ergibt sich leicht, daß die vielfach ausgesprochene Behauptung, in den Recognitionen wie in den Homilien liege wesentlich dasselbe System vor, eine durchaus unrichtige ist. Grade in den Hauptlehren stehen die Systeme beider in Widerspruch. Unbedeutender sind folgende Abweichungen.

In Betreff der Natur Gottes haben die Recognitionen wohl geistigere Vorstellungen, da sie die Behauptung der Homilien, daß Gott eine Lichtnatur sei, dem Magier beilegen, rec. II, 61. [28]). Ebenso theilen sie auch nicht die Ansicht der Letztern (h. XVII, 7.), daß bei der Auferstehung die Körper in Lichtnaturen verwandelt werden würden, sondern lehren eine eigentliche Auferstehung des Körpers, rec. III, 26: — — donec — — — animae beatorum corporibus suis redditae inducerentur in lucem [29]), impiorum vero animae — — spiritu flammeo circumdatae in profundum ignis inexstinguibilis mergerentur.

Wenn die Recognitionen mit den Clementinen in der absoluten Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit einverstanden sind (rec. I, 55. 63. 69. und öfter), so haben sie noch das Besondere, daß sie auch das Abendmahl als ein nothwendiges Erforderniß der Seligkeit ansehn (rec. I, 63.).

Die Lehre von den Dämonen, welche die Menschen auf alle mögliche Weise zur Sünde zu verführen und sich so derselben zu bemächtigen suchen, haben sie ebenfalls mit den Clementinen gemein, rec. II, 72. IV, 15. 16. Aber darin weichen sie ab, daß sie nicht, wie jene, ihre Entstehung aus der Vermischung von Engeln mit menschlichen Weibern herleiten.

---

27) Solche Stellen hat Bretschneider a. a. O. auch aus den Recognitionen zusammenzutragen gewußt.

28) Vergl. den folgenden §.

29) Das (induci in lucem) «ins Licht eingeführt werden» steht parallel mit den Worten: in profundum ignis inexstinguibilis mergi. Schon deshalb ist die Variante induerentur statt inducerentur falsch.

Vielmehr erklären sie die Stelle Genesis cap. VI., worauf sich jene Fabel stützt, anders [30]. Und wenn die Homilien von den Dämonen die Astrologie herleiten, so urtheilen sie hierüber anders, indem sie dieselbe als etwas Erlaubtes, ja als ein Mittel ansehn, zur Erkenntniß Gottes zu gelangen (rec. I, 32.). Ebenso urtheilen sie auch milder über die heidnische Philosophie, indem sie zwischen wahren und falschen Philosophen unterscheiden (rec. VIII, 53.), während die Clementinen alle Philosophie für etwas Verwerfliches halten.

Kehren wir jetzt zur Beantwortung der Frage, ob die Homilien oder die Recognitionen die Grundschrift sind, zurück. —

§. 7.

Die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen.

Aus den Erörterungen §. 5. hatte sich uns ergeben, daß entweder der Verfasser der Clementinen die Recognitionen, oder der der Recognitionen die Clementinen überarbeitet haben muß. Fragen wir jetzt, welche Schrift die Grundschrift sei, so ist schon von vorn herein wahrscheinlicher, daß die dem kirchlichen Lehrbegriff ferner stehende Recension — also die Clementinen — die Originalschrift ist. Allein wir brauchen nicht bei Wahrscheinlichkeitsgründen stehen zu bleiben, da wir die Sache zur Gewißheit fördern können.

Ein wichtiges Criterium für die Ursprünglichkeit der Clementinen ist die hohe Einheit und Originalität in der äußern Anlage und dem innern Organismus. Wir haben schon früher [1]) ausführlich nachgewiesen, wie sie ein mit großer Geschick-

---

30) Sie erklären die betreffenden Worte so (rec. I, 29.): homines justi, qui angelorum vixerant vitam, illecti pulchritudine mulierum ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt. Wenn gleich hieraus nach dem Bericht der Recognitionen Giganten entstanden, wie nach den Homilien aus der Vermischung der Engel mit den menschlichen Weibern, so sagen sie doch davon, daß die Seelen dieser Giganten die Dämonen seien — die Annahme der Homilien — kein Wort.

1) Vergl. Cap. I. §. 5. u. 6.

lichkeit angelegtes und ausgeführtes Ganze bilden, in welchem auch das Speciellste nicht ohne Bedeutung, sondern alles Einzelne im Organismus des Ganzen begründet ist, wie sie den Eindruck der Ursprünglichkeit, den Eindruck, daß sie aus Einem Gusse sind, in einem Grade machen, wie wohl wenige Schriften des christlichen Alterthums. Wir haben gezeigt, wie geschickt der Verfasser die Richtungen seiner Zeit, auf deren Bekämpfung er es abgesehn hatte, in den verschiedenen Gegnern des Petrus und Clemen's darstellte, ohne doch die Zeit, in der er schrieb, zu verrathen (Cap. I. §. 6.), wie geschickt er die äußere Geschichte des Petrus mit Disputationen, Lehrvorträgen an das Volk, vertraulichen Mittheilungen zu verbinden und dadurch ein kunstvolles Ganze hervorzubringen wußte, wie fein er endlich Alles darauf berechnet hatte, das Berichtete über allen Zweifel zu erheben (Cap. I. §. 5.). In allem diesen stehn die Recognitionen weit hinter den Clementinen zurück. Wozu dient in denselben die Bezugnahme auf frühere, von Clemens verfaßte petrinische κηρύγματα [2]), die in den Clementinen eine wohlberechnete war? Wenn nämlich der Verfasser der Letztern dieser *κηρύγματα* gedenkt, indem er seine Schrift als einen Auszug aus ihnen einführt, und nun einerseits bemüht ist, für diese die Autorität des Petrus zu vindiciren, anderseits die Uebereinstimmung des angeblichen Auszugs mit den κηρύγματα zu verbürgen, um somit mittelbar für seine Schrift die Autorität des Petrus zu gewinnen [3]), so ist in den Recognitionen, die sich nirgends als solchen Auszug ausgeben, und ebensowenig bemüht sind, jene frühern κηρύγματα durch Petrus selbst beglaubigen zu lassen, nicht recht abzusehn, wozu die Bezugnahme auf dieselben dienen soll. — Ferner werden zwar in den Recognitionen ganz dieselben Hauptpersonen vorgeführt als in den Clementinen. Aber das bestimmte Gepräge, welches sie in den Letztern tragen [4]), ist in den Erstern mehr verwischt, ja zum Theil ist ihr Auftreten ganz und gar nicht motivirt, wie es durchaus in den Clementinen der Fall ist. So erscheint Apion

2) Vergl. §. 1. gegen Ende.

3) Wie wir dies Cap. I. §. 5. gezeigt haben.

4) Vergl. Cap. I. §. 6.

in den Letztern als Vertreter der allegorischen Interpretation der heidnischen Mythen. In den Recognitionen tritt er nun zwar auch auf, aber ohne daß sein Auftreten dadurch, daß er eine bestimmte Richtung repräsentirt, begründet wäre. Das Bemerkte ließe sich noch in vielen Einzelnheiten durchführen, doch mag das Beigebrachte genügen. Nur das müssen wir noch bemerken, was sicher bei der Frage, ob die Clementinen oder die Recognitionen die Originalschrift sind, ein nicht unbedeutendes Gewicht gegen die Originalität der Letztern in die Wage legt, daß der Verfasser der Recognitionen eine ziemlich lange Stelle aus der Schrift des Bardesanes *περὶ εἱμαρμένης*, rec. IX, c. 19 seqq. entnommen hat (vergl. §. 2. Anm. 10.).

Außer allem Zweifel aber wird die Annahme, daß die Recognitionen eine Ueberarbeitung der Clementinen enthalten, durch folgende Betrachtungen gesetzt.

I. In den Recognitionen finden sich nicht nur Wendungen und Phrasen gebraucht, welche — ohne bestimmt Ansichten zu enthalten, die mit ihrem System in Widerspruch stehn, sich dagegen in den Clementinen finden — doch nicht aus den Vorstellungen der Erstern, sondern nur der Letztern hervorgegangen sind [5]); sodann — und dies ist die Hauptsache — es haben

---

5) Ein recht deutliches Beispiel ist hiervon die Stelle rec. II, 22: Nam et ipse verus propheta (Christus) ab initio mundi per saeculum currens festinat ad requiem. Dieses per saeculum currere wird nachher erklärt: adest enim omnibus — — — et, si quando necesse est, apparet. Nach den Recognitionen ist Christus nämlich allen Menschen gegenwärtig, und ist, so oft es nöthig gewesen, dem Abraham, Moses und den Propheten erschienen (vergl. rec. I, 33. II, 48. VIII, 59. siehe oben). Höchst auffallend ist es jedoch, daß dies per saeculum currere genannt wird. Aufschluß, wie der Ausdruck zu erklären ist, erhalten wir, wenn wir auf die Homilien zurückgehn. Dort heißt es in der entsprechenden Stelle h. III, 20: ὃς (nämlich der wahre Prophet) ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε — — — εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν. Zu den Vorstellungen der Homilien paßt der Ausdruck *τὸν αἰῶνα τρέχειν* vortrefflich. Indem der wahre Prophet nämlich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gestalten — in der Person Adam's, Henoch's, Noah's, Abraham's, Isaak's, Jakob's, Mosis, Jesu — auf Erden erschienen ist, durchläuft er *τὸν αἰῶνα*. Mithin muß der Verfasser der Recognitionen diese

sich auch theilweise Stellen in dieselben eingeschlichen, in welchen bestimmt Ansichten ausgesprochen sind, die ihrem System entgegen, dagegen den Clementinen eigen sind, deren Eindringen also nur unter der Voraussetzung, daß der Verfasser der Recognitionen die Homilien benutzt hat, erklärlich ist [6]).

Dahin gehört zuerst die Stelle rec. I, 47. Wir haben

Stelle der Homilien vor sich gehabt haben, da sich nur so der Ausdruck per saeculum currere in den Recognitionen erklärt.

6) Es leuchtet wohl ein, daß dies etwas ganz anderes ist, als wenn Credner a. a. O. behauptet, daß in den Recognitionen und Homilien dasselbe System vorliege, in den Letztern consequent durchgeführt, in den Erstern mit mancherlei Lücken und Widersprüchen, und daraus eine Benutzung der Clementinen von Seiten des Verfassers der Recognitionen beweisen will. Denn ebensogut als Credner behauptet, der Verfasser der Letztern habe manches zu Fremdartige und zu sehr gegen die Vorstellungen der andern christlichen Parteien Verstoßende entfernen wollen, aber dadurch nicht selten Widersprüche hineingebracht, kann man — wäre Credner's Voraussetzung, daß wesentlich dasselbe System in beiden Schriften vorliege, wirklich wahr — doch immer behaupten, daß der Verfasser der Clementinen das System, welches nicht vollständig und innerlich verbunden in den Recognitionen vorliegt, consequent durchgeführt habe, also umgekehrt daraus auf eine Benutzung der Recognitionen von Seiten des Verfassers der Homilien folgern. Allein jene Voraussetzung ist, wie wir gezeigt haben, eine unrichtige. Ist nun aber das System der Recognitionen von dem der Clementinen wesentlich verschieden, findet sich gleichwohl manches in den Erstern, was mit ihrem ganzen System in Widerspruch steht, dagegen mit den Clementinen zusammenstimmt, so sind wir genöthigt, die Frage, ob der Verfasser der Recognitionen die Clementinen benutzt hat, oder der Verfasser der Clementinen die Recognitionen, dahin zu beantworten, daß wir das Erstere bejahen. — Uebrigens dürfen wir uns nicht wundern, daß dergleichen Widersprüche und Inconsequenzen sich im System der Recognitionen vorfinden. Zu der Annahme werden wir freilich hingeführt, daß der Verfasser kein bestimmt ausgeprägtes dogmatisches Bewußtsein und kein geübtes Auge für Entdeckung der Häresien gehabt haben muß. Auf ähnliche Erscheinungen treffen wir öfter, daß, wenn häretische Schriften nach der Rechtgläubigkeit umgeformt werden sollen, doch noch manches stehn bleibt, was das zum Grunde liegende häretische Product verräth. So ist bekannt, daß die Commentare des Pelagius zu den paulinischen Briefen durch die Fürsorge des Cassiodorus im kirchlichen Sinn überarbeitet sind, daß sich dennoch aber in ihnen des Häretischen genug findet. Vergl. die Schrift meines Freundes Jacobi: die Lehre des Pelagius, Leipzig 1842. S. 3.

vorhin (§. 6.) gesehn, daß die Recognitionen die Lehre der Clementinen, nach welcher derselbe göttliche Geist in Adam, Moses u. s. w., wie in Jesu erschien, nicht theilen. Wenn hiermit in den Homilien die Behauptung, daß Adam der wahre Prophet gewesen, bei dem die Möglichkeit zu sündigen nicht Statt gefunden, daß hingegen Eva das Princip der Sünde sei, und Adam und Eva deshalb eine Syzygie bildeten, eng zusammenhängt, so konnten die Recognitionen eben wegen der Verwerfung jener Lehre auch alle diese nicht theilen. So haben wir schon vorhin gezeigt, daß sie den Sündenfall zugestehn; ebenso billigen sie auch nicht die Behauptung, daß Adam und Eva eine Syzygie bilden, da sie unter den zehn Syzygien, welche sie annehmen, diese nicht erwähnen und als die erste Cain und Abel bezeichnen, dann die Giganten und Noah u. s. w., rec. III, 61. Folgerecht konnten sie aber auch Adam nicht als wahren Propheten bezeichnen. Während deshalb h. VIII, 10. gesagt wird, daß Adam als der wahre Prophet seinen Nachkommen den Weg zum Heile gezeigt habe, wird dies in der entsprechenden Stelle der Recognitionen (rec. IV, 9.) von Christo als vorweltlichem Wesen ausgesagt [7]). Wenn nun aber gleichwohl in der oben angeführten Stelle, rec. I, 47., Adam als wahrer Prophet bezeichnet wird, so steht dies in Widerspruch mit ihrem ganzen System und ist nur als eingedrungen aus den Clementinen zu begreifen.

Auch die Lehre von den Syzygien in den Recognitionen

---

7) Deus cum fecisset hominem ad imaginem et similitudinem suam, operi suo spiramen quoddam et odorem suae divinitatis inseruit, ut per hoc participes facti mortales unigeniti ejus per ipsum etiam amici dei et filii adoptionis exsisterent; unde et qua via id possint adipisci, ipse eos ut propheta verus edocuit, sciens quibus actibus hominum delectaretur pater. Daß die Worte «ipse ut propheta verus», wie auch das vorhergehende «per ipsum etiam» auf den unigenitus gehn, ist unzweifelhaft (nach den Recognitionen ist nämlich Christus allen Menschen gegenwärtig gewesen, und, so oft es nothwendig war, erschienen), wogegen die entsprechenden Worte der Homilien: ὁ γεγονὼς (ἄνθρωπος) —— ἀληθὴς προφήτης ὢν ——— τὴν πρὸς φιλίαν αὐτοῦ ἄγουσαν ἐξέφηνεν ὁδὸν, διδάξας ποίαις ἀνθρώπων πράξεσιν ὁ ——— θεὸς εὐφραίνεται, sich auf den ersten Menschen beziehen.

(rec. III, 59—61.) ist so wenig im ganzen System derselben innerlich begründet, daß sie ebenfalls nur als aus den Clementinen eingedrungen zu bezeichnen ist. Wie in den Letztern die Lehre von den Syzygien, oder vom Gesetz des Gegensatzes, als dem Grundgesetz des Universums in physischer wie ethischer Hinsicht, mit ihrer Ansicht von der Schöpfung, wonach die Materie, von Ewigkeit her in Gott existirend, aus ihm vermöge einer Emanation hervorging, und in vier entgegengesetzte Elemente gespalten wurde, die sodann durch ihn Form und Gestalt empfingen, eng zusammenhing [8]), so mußte folgerecht mit der Verwerfung dieser Ansicht über die Schöpfung [9]) auch die Lehre von den Syzygien fallen. Daß die Recognitionen aber diese Lehre noch beibehalten haben, zeugt ebenfalls von der Benutzung der Clementinen, aus welchen sie dieselbe entlehnt haben müssen, da sie mit ihrem eigenen System in Widerspruch steht. — Wir könnten hier noch manches anführen, z. B. die Lehre der Recognitionen vom Teufel als einem Wesen (**materia**), **quam excepta ac separata creaturae produxerit qualitas**, die gleichfalls nicht im System derselben innerlich begründet ist, daher ebenfalls aus den Homilien eingedrungen sein muß; ferner die Stelle IV, 35., welche im Widerspruch mit ihrem System eine Polemik gegen Paulus enthält u. a. Da aber das genauere Eingehn hierauf zu weit führen würde, so wollen wir uns begnügen, nur noch zwei Stellen hervorzuheben, die unsere Behauptung recht eclatant bestätigen. Zuerst rec. IV, 14., welches Capitel dem 8ten und dem Anfang des 9ten in der 9ten Homilie entspricht. Im 8ten Capitel heißt es: *πολλῶν οὖν ἐν βίῳ παρελθουσῶν θρησκειῶν, πάρεσμεν φέροντες ὑμῖν οἱ ἀγαθοὶ ἔμποροι ἐκ προγόνων ἡμῖν παραδοθείσης καὶ φυλαχθείσης θρησκείας.* Wenn Petrus hier sagt, daß ihm der Inhalt des Christenthums keineswegs neu, vielmehr schon *ἐκ προγόνων* überliefert worden sei, so paßt dies allerdings wohl zu dem System der Clementinen, nach welchem Christus nichts Neues gebracht, vielmehr nur die schon vorher

8) Vergl. darüber Cap. II. §. 3.

9) Daß die Recognitionen über die Schöpfung anders urtheilen, haben wir §. 6. Anm. 15. gesehn.

in geheimer Tradition fortgepflanzte Wahrheit veröffentlicht hat. Dagegen erkannte der Verfasser der Recognitionen sehr wohl, daß das Christenthum etwas Neues sei, daß das Judenthum dasselbe nur vorbereitet habe, und nahm an, daß sich nur das rechte Verständniß des alten Testaments und somit in Vergleich zur christlichen Religion nur relative Wahrheit in geheimer Tradition bis auf Christus fortgepflanzt habe (vergl. §. 6.). Sonach paßt der angeführte Satz wohl zum Lehrbegriff der Clementinen, aber nicht zu dem der Recognitionen. Wenn wir gleichwohl dasselbe auch in den Letztern lesen (rec. IV, 14.): **Unde cum tam multae in hunc mundum falsae et erraticae religiones essent introductae, missi sumus nos deferentes vobis tanquam boni negociatores a patribus traditum et conservatum veri dei cultum,** so werden wir dadurch auf die Annahme geführt, daß der Verfasser diese Stelle aus den Homilien entnommen, folglich dieselben benutzt hat. — Die andere Stelle ist rec. II, 72. Wir haben über die Vorstellungen beider Schriften von den Dämonen schon oben gesprochen und gesehen, daß während den Homilien die Dämonen die Seelen der durch Vermischung mit menschlichen Weibern gefallenen Engel und ihrer mit denselben erzeugten Söhne — der Giganten — sind, diese Meinung den Recognitionen fern steht, daß diese vielmehr geistigere Vorstellungen von denselben haben. Beide aber theilen die Ansicht, daß sie den Menschen nachstellen und sich ihrer zu bemächtigen suchen. Nur mußte der Grund hiervon in beiden ein verschiedener sein. Wie mit der Vorstellung der Homilien von den Dämonen, als durch fleischliche Begierden gefallenen Engeln, auch ihre Ansicht zusammenhängt, daß die Dämonen sich deshalb der Menschen zu bemächtigen suchen, um sie zu Werkzeugen ihrer sinnlichen Begierden zu gebrauchen, welche sie ungeachtet ihrer geistigen Natur theilen, aber durch sich selbst nicht zu befriedigen vermögen, so mußte bei einer geistigern Vorstellung von den Dämonen auch ein anderer Grund für die Nachstellung der Menschen durch dieselben angegeben werden. Daß dies nicht bloße Vermuthung ist, zeigt die Stelle rec. IV, 16., welche dem 10ten Capitel der 9ten Homilie entspricht. Während nämlich in dieser Stelle der Homilien der oben angegebene Grund

angeführt wird, wird rec. IV, 16. nur ihre Schlechtigkeit als Grund, weshalb sie den Menschen nachstellen, bezeichnet (spiritus sunt, habentes propositum conversum ad malitiam, per cibos ergo et potus immoderatos ac libidines perurgent homines ad peccatum *)). Nun findet sich aber doch eine Stelle in den Recognitionen, in welcher derselbe Grund wie in den Homilien angegeben wird. Rec. II, 72. heißt es nämlich: Amant enim illi spiritus immundi, inhaerere corporibus hominum, ut ipsorum ministerio cupiditates suas expleant. Offenbar ist also dieser Grund nur als aus den Homilien entnommen zu begreifen.

II. Ein zweites Argument für die Benutzung der Clementinen von Seiten des Verfassers der Recognitionen ist der Umstand, daß die Letztern in manchen Stellen unverkennbar die Ansichten der Erstern berücksichtigen, oder gradezu bekämpfen.

Wenn es rec. II, 48. heißt: Si enim in voluntate est filii, revelare patrem, cui voluerit, filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, per singulas quasque generationes, sicut revelavit Mosi patrem, ita et aliis prophetis, so berücksichtigt der Verfasser hier offenbar die Ansicht, nach welcher die alii prophetae nicht als wahre Propheten gelten — die Ansicht der Clementinen [10]). Und wenn rec. I, 69. gesagt wird: quia et prophetae, quae dicunt, ex lege sumserint et legi consona sint locuti, so wird deutlich auf die Ansicht Bezug genommen, nach welcher die alttestamentlichen Propheten sich nicht im Einklang mit dem Gesetz befanden — die Vorstellung der Clementinen. Oder wenn rec. I, 59. steht: Non dicimus Jesum solum aequalem Mosi sed majorem, so scheint der Verfasser doch die Ansicht, wonach Christus für gleich mit Moses angesehen ward — was Ansicht der Homilien ist — zu bekämpfen. Vor allem aber kommt hier in Betracht rec. I, 36: Prophetam vobis suscitabit dominus deus vester, quem sicut me audite. Wie kommt es, daß der Verfasser dem hebräischen Text, wie der alexandrinischen Version entgegen das «sicut me», anstatt es mit dem ersten

*) Ueber diese Stelle späterhin.

10) Vergl. Cap. II. §. 11.

Theil des Satzes, mit den Worten «deus suscitabit vobis prophetam» zu verbinden, auf den zweiten Theil «quem audite» bezieht? Aufschluß hierüber gibt uns der Umstand, daß sich in den Homilien die Lehre von der Identität Christi mit Moses findet. Weil nun diese Stelle, wie sie in den Homilien angeführt wird (h. III, 53.) und im hebräischen Text und in der alexandrinischen Version lautet, scheinbar für die in den Homilien enthaltene Gleichstellung von Moses und Christus sprechen könnte, welche der Verfasser der Recognitionen nicht theilte (vergl. §. 6.) so nahm er diese Aenderung vor. Somit ist in den oben angeführten Worten rec. I, 36. eine Rücksichtsnahme auf die Homilien unverkennbar. — Eine offenbare Bekämpfung der Ansicht der Clementinen von der Lichtnatur Gottes enthält die Stelle rec. II, 61. Wie Petrus nach den Homilien (h. XVII, 7.) Gott als eine Lichtnatur beschreibt, mit der verglichen die Sonne für Finsterniß zu halten sei, so behauptet Simon Magus in den Recognitionen a. a. O., daß Gott ein Lichtwesen sei. Und könnte man noch zweifeln, ob dies wirklich gegen jene Ansicht der Homilien gerichtet sei, so wird es durch den Zusatz: tantum (scil. lumen) sine dubio, ut istud solis lumen ad illud tenebrae et non lux esse videatur, zur völligen Gewißheit erhoben, denn derselbe Zusatz findet sich auch in den Homilien [11]). Auch enthält wohl die Stelle rec. VIII, 14. eine Bekämpfung der Schöpfungstheorie der Clementinen; wie vielleicht auch im 58sten Capitel des zweiten Buchs, wo Simon Magus die Behauptung thut: omnibus enim tenebris tetrius et omni luto gravius est corpus hoc, quo circumdatur anima, die Ansicht der Homilien vom Körper bekämpft werden sollte (vergl. §. 6.). —

III. Auch eine genaue Betrachtung der Form der Darstellung läßt erkennen, daß der Verfasser der Recognitionen die Homilien benutzt hat [12]). Wir wollen bei der vorhin angeführten Stelle, rec. IV, 16., welche dem 10ten Capitel der 9ten Homilie entspricht, stehen bleiben.

---

11) ὡς πρὸς σύγκρισιν αὐτοῦ τὸ ἡλίου φῶς λογισθῆναι σκότος.

12) Freilich darf man nicht außer Acht lassen, daß die Recognitionen nur in einer Uebersetzung vorliegen.

Rec. IV, 16.	Hom. IX, 10.
Daemones autem habere desiderium mergendi se corporibus hominum, haec causa est. Spiritus sunt, habentes propositum conversum ad malitiam, per cibos ergo et potus immoderatos ac libidines perurgent homines ad peccatum.	Τοῦ δὲ τοὺς δαίμονας γλίχεσθαι, εἰς τὰ τῶν ἀνθρώπων εἰςδύειν σώματα, αἰτία αὕτη. Πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι διὰ τὸ —— δεῖσθαι ὀργάνων τῶν πρὸς τὴν χρῆσιν ἐπιτηδείων, εἰς τὰ τῶν ἀνθρώπων εἰςίασι σώματα.

Während in den Homilien als Grund, weshalb die Dämonen sich der Menschen zu bemächtigen suchen, ihre sinnliche Begierde, die sie als geistige Wesen nicht durch sich selbst befriedigen können, angegeben wird, wird in den Recognitionen ihren übrigen Vorstellungen gemäß ein anderer Grund hierfür — ihre Schlechtigkeit — angegeben, und das Uebermaß in sinnlichen Genüssen ist nach ihnen **nur** das Mittel, wodurch sie sich der Menschen bemächtigen. In den Homilien steht demnach mit Recht voran: *πνεύματα ὄντες*, da ja grade ihre geistigere Natur sie zur Befriedigung der sinnlichen Triebe unfähig machte, darauf also, daß sie Geister sind, das ganze Gewicht liegt. Dagegen hat die Erwähnung, daß sie Geister sind, überhaupt, namentlich aber die Voranstellung des: **spiritus sunt**, in den Recognitionen gar keinen Sinn, da dies beim Folgenden gar nicht in Betracht kommt. So ist dies «**spiritus sunt**» gewiß nur aus einer Benutzung der Homilien von Seiten der Recognitionen zu erklären.

IV. Endlich kommt noch hinzu, daß die evangelischen Anführungen, die sich in den Homilien freier bewegen, in den Recognitionen auf unsere Evangelien zurückgeführt sind [13]), was, wie Credner bemerkt, die Nachhülfe einer spätern, bessernden Hand verräth.

13) Die Stellen sind mitgetheilt in meiner Abhandlung über die Recognitionen.

§. 8.

Zeit und Ort der Abfassung.

Ueber die Zeit der Abfassung unserer Recognitionen gehen die Ansichten der Gelehrten ziemlich auseinander, indem sie dieselben bald dem ersten, bald dem zweiten, bald dem dritten, bald endlich dem vierten Jahrhundert zugeeignet haben [1]. Der richtige Weg zur genauern Bestimmung ihres Alters ist schon von Fontaninus, Dodwell, Millius und in der neuesten Zeit von Möhler eingeschlagen worden. Daß sie nämlich vor dem Jahre 231 verfaßt sind, beweist der Umstand, daß schon Origenes in seinem noch vor 231 zu Alexandria verfaßten τόμος zur Genesis eine lange Stelle aus den περιόδοις des Clemens, d. i. den Recognitionen mittheilt. Ist so das Jahr 231 der terminus, ante quem die Recognitionen verfaßt sind, so ist der terminus post quem das Jahr 211. Es erhellt nämlich aus einer Stelle, rec. IX, 27., daß zur Zeit der Abfassung das römische Bürgerrecht allen freigebornen Unterthanen

---

1) Ins erste Jahrhundert müssen die Recognitionen alle die verlegen, welche sie für ein ächtes Werk des Clemens halten (vergl. §. 5.). — Für ein Product des zweiten Jahrhunderts geben sie aus: Sixtus Senensis p. 54., Blondellus, proleg. p. 59., Cotelerius, Nurrius, appar. ad bibl. max. diss. XI., Natalis Alexander, hist. eccles. III. p. 51., Cave, antiquitates etc. S. 21. nach der deutschen Uebersetzung, Oudinus p. 44., Heinsius I. S. 75., Rosenmüller I. p. 74., Flügge I. S. 315., Gieseler, historisch-kritischer Versuch über die Entstehung der schriftlichen Evangelien, Leipzig 1818. S. 99., Tholuck, Commentar zum Johannes, 2te Auflage, Hamburg 1828. S. 27., Bretschneider S. 363., Engelhardt, Kirchengeschichte, Theil I. S. 225., endlich Gfrörer, Jahrhundert des Heils I. S. 211. Unbestimmt ob sie gegen das Ende des zweiten, oder im Anfang des dritten Jahrhunderts verfaßt sind, lassen es Schröckh II. S. 272., Starck II. S. 539., Lumper I. p. 48., Krabbe S. 107., Locherer, Patrologie, Mainz 1837. S. 20., endlich Gersdorf. Dem dritten Jahrhundert weisen sie zu Strunzius, historia Bardesanis et Bardesanistarum, Vitembergae 1710., Weismann, introductio in memorabilia hist. eccl., Stuttgardiae 1718. p. 46., Mosheim, institutiones hist. eccl. (edit. II.), Helmstadii 1764. p. 46., Kleuker, Apokryphen u. s. w. S. 287., Schmidt, Kirchengeschichte Theil I. (zweite Auflage), Gießen 1824. S. 443 ff. Dem vierten Corrodi, kritische Geschichte des Chiliasmus, Theil II. S. 157. und Lenz, Dogmengeschichte Theil I., Helmstädt 1834. S. 58.

der Römer ertheilt worden war. Es heißt dort: quod evidenter a Romanis factum docetur, qui omnem paene orbem omnesque nationes propriis primo et variis legibus institutisque viventes in Romanorum jus et civilia scita verterunt. Nun aber war es Caracalla, der das römische Bürgerrecht allen freien Einwohnern der der römischen Herrschaft unterworfenen Nationen ertheilte[2]), und zwar um die Erbschaftsabgaben, welche er von 5 p. c. (vicesima hereditatum) auf 10 p. c. erhöhte, und die nur römische Bürger zahlten, von so Vielen als möglich erheben zu können. In den Zeitraum von 212 bis 230 muß also die Abfassung unserer Schrift fallen.

Weniger gewiß läßt sich der Ort der Abfassung bestimmen. Schwerlich hat Blondellus l. l. p. 59. Recht[3]), wenn er Palästina als solchen angibt. Gewiß hätte der Verfasser dann nicht da, wo er von Cäsarea Stratonis spricht, rec. I, 12., hinzugefügt, quae est Palaestinae urbs maxima, welcher Zusatz in den Homilien fehlt (h. I, 15.). Aus demselben Grunde glaube ich auch nicht, was Andere nach Mosheims Vorgange wollen, daß Alexandria der Ort der Abfassung gewesen. Vielmehr scheint es mir aus folgenden Gründen am wahrscheinlichsten, daß die Recognitionen in Rom entstanden sind:

1) Das Interesse des Verfassers, den römischen Clemens als Vertreter seiner Richtung erscheinen zu lassen, weiset am natürlichsten, obwohl keineswegs mit Bestimmtheit, auf die Abfassung zu Rom hin.

2) Die Absicht, die Clementinen zu verdrängen, welche

---

2) Vergl. L. 17. Digest. I, 5: In orbe romano qui sunt, ex constitutione imperatoris Antonini cives romani effecti sunt. Wenn früher streitig war, ob dies Gesetz von Antoninus Caracalla oder Marcus Aurelius Antoninus herrührte, so haben neuere Untersuchungen außer allen Zweifel gesetzt, daß der Erstere der Urheber ist. Vergl. C. G. Haubold, Ex const. imperat. Antonini quomodo, qui in orbe romano essent, cives romani effecti sunt, Lipsiae 1819., Schweppe, römische Rechtsgeschichte, dritte Auflage, herausgegeben von Gründler, Göttingen 1832. S. 291., Hugo, römische Rechtsgeschichte, elfte Auflage, Abth. I., Berlin 1832. S. 792.

3) Mit Blondellus erklärt sich Fontaninus (antiquit. hortus p. 317—331.) einverstanden.

wir deshalb bei dem Verfasser der Recognitionen voraussetzen müssen, weil sie sicher ebenso wie diese (vergl. Cap. I. §. 4.) für eine wirkliche Schrift des Clemens gelten wollten, beide aber unmöglich als solche gelten konnten, führt aus dem Grunde am natürlichsten auf Rom als den Ort der Abfassung, weil hier die Clementinen entstanden [4]), hier also auch wohl am meisten verbreitet waren.

3) Auch die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit allen religiösen Erscheinungen der Zeit, namentlich den verschiedensten Gestaltungen des Heidenthums, die er nicht allein aus den Clementinen geschöpft haben konnte, dürfte vielleicht die Abfassung in einem Ort wahrscheinlich machen, wo der Verfasser selbst Gelegenheit hatte, die mannigfachsten religiösen Erscheinungen wahrzunehmen.

4) Auch die Unbekanntschaft, welche der Verfasser bei seinen Lesern mit Palästina voraussetzt, wenn er rec. I, 12. bei der Erwähnung von Cäsarea Stratonis hinzufügt: quae est Palaestinae urbs maxima, zeugt für die Abfassung im Abendlande.

5) Endlich dürfte auch der Umstand, daß die Recognitionen nicht allein eine Form des Monarchianismus — den Patripassianismus — bekämpfen, sondern auch selbst aus einer eigenthümlichen Gestaltung desselben hervorgegangen sind (über beides vergl. den folgenden §.), am wahrscheinlichsten auf den eigentlichen Kampfplatz der monarchianischen Bewegungen, also auf Rom, als auf den Ort der Abfassung hinführen.

Freilich muß zugestanden werden, daß alle diese Gründe keineswegs beweisend sind, und daß namentlich für die Abfassung in Kleinasien sich ebenfalls Manches anführen ließe.

---

§. 9.

Richtung der Recognitionen.

Bei Beantwortung der Frage nach der Richtung der Recognitionen wiederholt sich fast dieselbe Verschiedenheit der An-

---

4) Wie wir in der Folge zeigen werden.

sichten, die uns bei der gleichen Frage hinsichtlich der Clementinen entgegengetreten war. Bald sind sie als ein rein kirchliches Product [1]), bald als Erzeugniß der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie [2]), bald als eine gnostische und zwar aus der Partei der Marcioniten hervorgegangene [3]), am häufigsten aber als eine ebionitische [4]) Schrift bezeichnet worden, oft auch verbunden mit der Behauptung, daß sie späterhin von Arianern verfälscht worden seien [5]). Allein alle diese Behauptungen erweisen sich bei einem genauern Eingehn als unhaltbar. Daß sie kein kirchliches Product sind, geht aus ihrer Bestreitung der Gottheit Christi hervor (wovon gleich nachher), ebensowenig können sie als Erzeugniß der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie gelten, mit der sie zwar in einzelnen, aber nur unbedeutenden Punkten zusammentreffen. Noch viel weniger dür-

1) So Grabe, spicil. I. p. 279., Cotta, Kirchengeschichte II. S. 1167., Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre II. S. 78., Schmidt, Kirchengeschichte I. S. 453 ff. (siehe die Litteratur üb. die Clement. Anm. 48.).

2) So nach dem Vorgange von Mosheim instit. majores saec. I. p. 217. (vergl. auch seine instit. histor. eccl., Helmstadii 1764. p. 46.), Schröckh, Kirchengeschichte II. 272., Locherer, Patrologie, Mainz 1837. S. 27. und Gersdorf in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Recognitionen.

3) Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der Dogmengeschichte I. S. 89. Auch Meier, Dogmengeschichte S. 47. behauptet, daß sich Anklänge marcionitischer Gnosis darin finden.

4) So schon Nourry, apparatus ad bibl. patrum lib. I. diss. XI. art. 7., Du-Pin, nouv. biblioth. I. 83., Millius, proleg. p. 32., Ittig, selecta capita histor. eccles., Lipsiae 1709. saec. I. p. 57., Fabricius, bibl. graec. (nach der Ausgabe von Harleß tom. VII. p. 29.), Döderlein, de Ebionaeis p. 281., Starck, Kirchengeschichte II. S. 530., Flügge, Geschichte der theologischen Wissenschaften I. S. 323., Credner, Beiträge S. 435 ff., Mayerhoff, Einleitung in die petrinischen Schriften S. 317., Gfrörer, Jahrhundert des Heils II. S. 436., Engelhardt, Dogmengeschichte I. S. 25 ff., Meier, Dogmengeschichte S. 47 f., Alzog, Kirchengeschichte I. S. 117.

5) So Sermon, de veter. haeret. eccl. codd. corruptoribus, Parisiis 1713. p. 238—252., Lardner, Glaubwürdigkeit II. 1. S. 681. u. 695., Möhler, Patrologie I. S. 72. Aehnlich behauptet auch Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des neuen Testaments S. 82 f., daß die Recognitionen eine ebionitische Schrift sei, die sich aber dem Arianismus nähert.

sen sie als ebionitische Schrift betrachtet werden, indem sie weder aus dem vulgairen Ebionitismus (über denselben vergl. Cap. IV.) hervorgegangen sein können, noch aus der gnostischen Gestaltung desselben, welche in den Clementinen vorliegt, da die Annahme, als sei wesentlich dasselbe System in beiden Schriften enthalten, sich uns als gänzlich unhaltbar erwiesen hat. Auch sind sie kein Erzeugniß des Gnosticismus, da die wesentlichen Unterscheidungslehren desselben bei ihnen gänzlich fehlen. — Vielmehr führen uns die Recognitionen eine eigenthümliche Gestaltung des Monarchianismus vor, die als Fortführung des Artemonitismus angesehen werden kann und eine Mittelstufe zwischen diesem und dem Arianismus bildet.

Gehen wir zur Rechtfertigung dieser Behauptung auf das System der Recognitionen näher ein, so müssen wir uns hier auf die §. 6. gegebene Entwicklung der Lehrdifferenzen zwischen denselben und den Clementinen berufen. Nur Ein Punkt war dort unerörtert gelassen, ihre Christologie. Und nur ihre Ansichten hierüber gestatten nicht, sie für ein rein kirchliches Product zu halten, wofür wir sie nach den frühern Erörterungen über ihr Lehrsystem allerdings halten müßten [6].

Die Hauptstelle, aus welcher wir ihre Christologie kennen lernen, ist die, deren Uebertragung wir einem andern Uebersetzer als Rufin verdanken (vergl. §. 2.) — rec. III, 2—11.

Wenn gleich an keiner Stelle **ausdrücklich** die Gottheit Christi bestritten wird, so geht gleichwohl aus der hier gegebenen Entwicklung auf's Bestimmteste hervor, daß der Verfasser dieselbe entschieden in Abrede stellte. Denn, wenn er auseinandersetzt, daß nur Ein principium, Ein ingenitum existire (rec. III, 3: Unum est enim principium, et unum sine principio principium), daß aber für dieses ingenitum oder principium «Gott» die eigenthümliche Benennung sei (c. 7. hoc autem sine initio et ingenitum est deus), daß dies

---

6) Allerdings enthalten die Recognitionen auch außerdem noch manche häretische Lehren, z. B. ihre Lehre vom Teufel. Aber wir haben §. 7. gezeigt, wie diese so wenig innerlich in ihrem System begründet sind, daß sie vielmehr nur als aus den Clementinen eingedrungen zu begreifen sind.

ingenitum der deus sei, von dem es heiße: Ego deus primus et ego post haec et praeter me deus non est, daß aber der Sohn nicht ingenitus sei, sondern einen Anfang genommen habe durch den ingenitus, daher sowohl genitura als factura und creatura mit Recht genannt werde, quia substantia non est ingenitum (c. 8.), so ist wohl klar, daß er die Gottheit des Sohns bekämpft. Recht deutlich tritt diese Entgegensetzung: der Vater als ingenitus ist Gott, dagegen der Sohn ist nicht ingenitus, sondern genitus, — also, so muß man folgern, obwohl diese Folgerung nicht bestimmt ausgesprochen ist, auch nicht Gott, — in den Worten hervor (rec. III, 8.): qui ergo esse non inchoavit praedictus deus (was sich auf das Vorhergehende: hoc autem sine initio et ingenitum est deus bezieht) genuit primogenitum omnis creaturae. Und nicht undeutlich wird die Gottheit des Sohns bekämpft, wenn die Ansicht, infectum a facto appellatione sola distare, d. h. daß der infectus und factus, der Vater und Sohn, nicht wesentlich verschieden seien, der Sohn also ebensowohl als der Vater an der Gottheit Theil nehme, als impietas dargestellt wird, rec. III, 10. [7]). Und wenn rec. I, 69. gesagt wird: nolite putare, nos duos ingenitos dicere deos, aut unum divisum esse in duos, sed filium dei unigenitum dicimus, so kann der Sinn kein anderer sein, als: Wir nehmen weder das Dasein von zwei Göttern — denn das ingenitus und deus fällt unserm Verfasser, wie wir gesehn, zusammen —, noch die Zerspaltung des Einen Gottes in zwei an, sondern der Sohn ist nicht ingenitus, also nicht Gott, vielmehr unigenitus.

Der Sohn hat demnach nach den Recognitionen einen

7) Wenn wir so einerseits sehen, daß der Verfasser die Gottheit Christi bekämpft, anderseits aber, daß er hierin mit der größten Vorsicht zu Werke geht — was auch darin ausgesprochen ist, daß er Petrus sagen läßt (rec. III, 7.): non modicum periculum est, de deo, quod sine principio est, loqui — so sind wir zu der Annahme berechtigt, daß er nur durch Rücksichten, die er zu nehmen hatte, bewogen ward, offen mit seiner Ansicht hervorzutreten, vielleicht, weil er die Täuschung, als ob Clemens der Verfasser sei, aufzuheben befürchtete. — Möglich ist es auch, daß wirklich die Gottheit des Sohns in den Recognitionen ausdrücklich bestritten war, und Rufin solche Stellen geändert.

Anfang seines Daseins gehabt, er ist nicht ewig, nicht sine initio, wie der Vater, sondern nur **primogenitus** omnis creaturae, rec. III, 8. Gott erzeugte ihn **voluntate praecedente**. Was die Art der Entstehung anlangt, so ist der Sohn weder aus dem Wesen des Vaters — womit die Unveränderlichkeit Gottes nicht bestehn könnte —, noch aus irgend etwas Anderm, vielmehr aus Nichts geschaffen. Intelligatur autem, heißt es rec. III, 9. qualiter deum decuit unigenitum generare et primogenitum omnis creaturae, **sed non quasi ex aliquo**, haec enim animantium et inanimantium est servitus, sed nec in operationem veniens ipse sui aliquid genuit, non enim maneret inviolabilis et impassibilis operatus in se ipso. Da nun aber das Wort gignere vom Hervorbringen des Sohns durch den Vater gebraucht, so mißverstanden werden könnte, als ob Gott ihn aus seinem eignen Wesen erzeugt hätte, so ist der passendere Ausdruck dafür facere oder creare, rec. III, 9. u. 11. [8]).

Hiermit ist in den Recognitionen eine Bekämpfung aller entgegengesetzten christologischen Ansichten, namentlich aber der patripassianischen verbunden [9]).

---

8) Wenn es also rec. I, 69. heißt: filium dei ... dicimus ... non ex alio initio, sed ex ipso (deo) ineffabiliter natum, so ist dies «sed ex ipso» eine Aenderung Rufins, da die *γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* bestimmt in der von einem Andern als Rufin übersetzten Stelle, rec. III, 2—11. bestritten wird. Ebenso muß das: filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, rec. II, 48. von Rufin herrühren, da das *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν* bestimmt rec. III, 2—11. gelehrt wird, wie wir oben gesehn. Gesteht Rufin doch selbst in der Christologie, der Recognitionen geändert zu haben.

9) Eine Bekämpfung der s. g. Patripassianer ist deutlich in der Stelle rec. III, 10. enthalten: Unum enim non est (nämlich der Vater und der Sohn), **neque ipse sibi praecipit dicens**, sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Gegen ebendieselben ist auch wohl die Stelle gerichtet (c. 11.): Unigenitus ipse quidem ingenitus non est, — — ab his vero, qui non diligenter inquisiverunt, ingenitus suspicabatur. Allerdings wäre es möglich diese Worte so zu fassen «der Sohn ist nicht unerzeugt» u. s. w. Aber nach dem ganzen Zusammenhang, wie auch darnach, daß dem Verfasser der Begriff «Gott» und das ingenitus zusammenfällt, ist die Erklärung «der Sohn (unigenitus) ist nicht mit dem Vater (ingenitus)

Demnach tritt uns in den Recognitionen eine eigenthümliche Form des Monarchianismus entgegen. — Wenn die beiden Klassen der Monarchianer, die Patripassianer und Artemoniten, von dem Interesse geleitet wurden, die Einheit Gottes zu retten, und deshalb jede Unterscheidung mehrerer Hypostasen im göttlichen Wesen verwarfen, so bestand doch der sehr bedeutende Unterschied, daß die Erstern daneben noch das eigenthümlich christliche Interesse hatten, die Gottheit Christi festzuhalten, und deshalb das Eine göttliche Wesen in Christo erscheinen ließen, die Letztern aber die Einheit nicht anders als durch Läugnung der Gottheit Christi retten zu können glaubten, und deshalb die höhere Natur in ihm als bloße göttliche Kraft auffaßten. Beiden gegenüber hatte die Kirchenlehre vor allem die Unterscheidung des Vaters und Sohns als besonderer Hypostasen festzuhalten.

Mit dieser letzten Classe der Monarchianer — den Artemoniten — stimmen die Recognitionen insofern völlig überein, als sie ebenfalls die Einheit Gottes nur durch Läugnung der Gottheit Christi retten zu können glauben. Aber während die Artemoniten die Gottheit Christi so bestritten, daß sie seine höhere Natur als bloße göttliche Kraft, nicht als eigne Hypostase auffaßten, stimmt der Verfasser der Recognitionen mit der Kirchenlehre gegen die Artemoniten darin völlig überein, daß er die höhere Natur Christi als eine eigene Hypostase betrachtete, auch darin, daß er der Subordinationstheorie huldigte, nur bestritt er grade dadurch, daß er diese auf die Spitze trieb, die Gottheit des Sohns, während die Kirchenlehre die Gottheit desselben mit ihrer Subordinationstheorie zu vereinigen wußte. — Wie nun aber das monarchianische System der Recognitionen die Subordination ausbeutete, diese also ihnen nur das Mittel war um die Gottheit Christi bekämpfen zu können — (er ist nicht ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, sondern aus Nichts geschaffen und hat einen Anfang des

---

identisch, wie diejenigen behaupten, qui non diligenter inquisiverunt, viel natürlicher. — Es ist übrigens zu bemerken, daß der Text grade in diesem Abschnitt (rec. III, 2—11.) dergestalt corrumpirt ist, daß Manches gar kein Verständniß zuläßt.

Daseins gehabt, ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν [10]), ebendeshalb kann er nicht Gott sein) — so brauchte nur seine Gottheit zugestanden, das ganze Gewicht dagegen auf die Subordination gelegt zu werden, so war der Arianismus fertig.

Demnach ist das Gemeinsame des Systems der Recognitionen mit dem Artemonitismus die Behauptung der Einheit Gottes durch Läugnung der Gottheit Christi, die Verschiedenheit besteht darin, daß der Artemonitismus die höhere Natur in Christo als bloße Kraft faßte, der Verfasser der Recognitionen aber als eigne Hypostase, dabei aber die Subordination ausbeutete, um die Gottheit Christi bekämpfen zu können. Ihr Gemeinsames mit der damaligen kirchlichen Richtung besteht in der Annahme mehrerer Hypostasen im göttlichen Wesen, wie in der Unterordnung des Sohns unter den Vater, die Verschiedenheit darin, daß die Kirche dabei die Gottheit Christi festhielt, die Recognitionen dieselbe aber durch schärfer hervorgehobenen Subordinatianismus bestritten. Ihr Gemeinsames mit dem Arianismus besteht in der Hervorhebung der Subordination, die Verschiedenheit darin, daß diese Hervorhebung den Recognitionen nur Mittel war, die Gottheit Christi zu bekämpfen, während der Arianismus seine Gottheit zugab, sich aber dafür um so mehr an die Subordination hing, und diese zur Hauptsache erhob, welche bei den Recognitionen nur mehr Nebensache und bloßes Mittel gewesen war, die Gottheit Christi bekämpfen zu können.

---

§. 10.

Die sogenannte clementinische Epitome.

Die zweite Ueberarbeitung der Clementinen, die wir noch besitzen, ist die sogenannte clementinische Epitome, zuerst von Turnebus Parisiis 1555 und sodann von Cotelerius in seiner Sammlung der apostolischen Väter herausgegeben. Sie ist ebenfalls in Form eines Briefes von Clemens an Jacobus verfaßt und führt die Aufschrift: *Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης περὶ*

10) Vergl. die kurz vorher gegebene Auseinandersetzung der Christologie der Recognitionen.

τῶν πράξεων, ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή, ἐν ᾗ καὶ ὁ αὐτοῦ συμπεριείληπται βίος πρὸς Ἰάκωβον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων [1]). Die Erzählung ist im Wesentlichen durchaus dieselbe, wie in den Clementinen. Clemens, früh von Eltern und Brüdern getrennt, von Zweifeln umhergetrieben, deren Lösung er vergeblich in den heidnischen Philosophien sucht, hört von Christo, reiset nach Judäa und kommt mit Petrus in Cäsarea Stratonis zusammen, durch den er für's Christenthum gewonnen wird. Er begleitet ihn auf seinen verschiedenen Reisen und findet endlich seine Eltern und Brüder wieder.

Bis auf den Schluß ist diese Epitome ein häufig ganz wörtlicher Auszug aus den Clementinen; nur sind die häretischen Stellen ausgelassen, oder verändert. Es entsprechen sich Epit. c. 1—11. u. h. I, 1—11., Epit. c. 12—16. u. h. I, 13—17., Epit. c. 17. u. h. I, 18., doch sind hier die Abweichungen bedeutender, Epit. c. 18. u. h. XI, 25. 26. 27., Epit. c. 19. u. h. I, 21. 22., Epit. c. 20. 21. u. h. II, 1. 2., Epit. c. 22. u. h. II, 3. u. der Anfang von c. 12., Epit. c. 23. u. das Ende von h. II, 12. u. c. 13., Epit. c. 24. u. der Schluß von h. II, 18. u. c. 21., Epit. c. 25. 26. u. h. II, 22. 23., Epit. c. 27. u. h. II, 25. 26., Epit. c. 28—33. u. h. II, 27—32., Epit. c. 34. 35. u. h. III, 29—31., Epit. c. 36—41. u. h. III, 38—43., Epit. c. 42. u. h. III, 58. 59., Epit. c. 43. u. h. III, 60. u. c. 72., Epit. c. 44. u. h. III, 73. u. h. IV, 1., Epit. c. 45. u. h. IV, 4. 5., Epit. c. 46. u. h. IV, 6. 7., Epit. c. 47. u. h. IV, 8., Epit. c. 48. u. h. IV, 9. 10., Epit. c. 49. u. h. IV, 11. 12. 13., Epit. c. 50. u. h. IV, 13. 14., Epit. c. 51. u. h. IV, 16. u. c. 22., Epit. c. 52. u. h. IV, 23., Epit. c. 53. u. h. IV, 24. 25. u. h. VII, 1., Epit. c. 54. u. h. VII, 2. 3. 4., Epit. c. 55. u. h. VII, 5., Epit. c. 56. u. h. VII, 6. 8., Epit. c. 57. u. h. VII, 9., Epit. c. 58. u. h. VII, 10. 12., Epit. c. 59. u. h. VII, 12. u. h. VIII, 1., Epit. c. 60—62. u. h. VIII, 2—4., Epit. c. 63. u. h. VIII, 8., Epit. c. 64. u. h. VIII, 10. 23.,

---

1) Andere Inschriften führt Cotelerius an in seiner Ausgabe der Epitome.

Epit. c. 65. u. h. VIII, 24., Epit. c. 66. u. h. IX, 1. u. 19. u. 23., Epit. c. 67. u. h. X, 1. 19. 26., Epit. c. 68. u. h. XI, 15. 29., Epit. c. 69. u. h. XI, 35. 36., Epit. c. 70. u. h. XII, 1., Epit. c. 71—95. u. h. XII, 3—27., Epit. c. 96. u. h. XII, 28. 29. 32., Epit. c. 97. u. h. XII, 33., Epit. c. 98—109. u. h. XIII, 1—12., Epit. c. 110—121. u. h. XIV, 1—12., Epit. c. 122. u. 123. u. h. XV, 1. 2., Epit. c. 124. u. h. XV, 3. 4., Epit. c. 125. u. h. XV, 5., Epit. c. 126. u. h. XV, 6. 8., Epit. c. 127. u. h. XV, 9. 10., Epit. c. 128. u. h. XV, 11., Epit. c. 129—132. u. h. XVI, 1—4., Epit. c. 133. im Anfang u. h. XVI, 21.

Hier verläßt der Verfasser die Clementinen und hält sich bis zum 142sten Capitel an den Schluß [2]) der Recognitionen. Dem Ende von Epit. c. 133. entspricht rec. X, 52., Epit. c. 134. u. 135. ist selbstständig. Es entsprechen sich Epit. c. 136. 137. u. rec. X, 53. 54., Epit. c. 138. u. rec. X, 56., Epit. c. 139. u. rec. X, 60., Epit. c. 140. u. rec. X, 65., Epit. c. 141. 142. entspricht den letzten Capiteln der Recognitionen.

Wenn der Verfasser sich in dem Vorhergehenden ganz dem geschichtlichen Bericht der Clementinen und Recognitionen angeschlossen hatte, so führt er in den folgenden Capiteln die Erzählung weiter fort. Seine Eltern, so läßt er den Clemens weiter berichten, seien als der kaiserlichen Familie verwandt, vom Kaiser Tiberius nach Rom zurückgerufen, er aber mit seinen Brüdern bei Petrus geblieben und so endlich auch nach Rom gekommen, c. 143. und 144. Sind diese beiden Capitel selbstständig, so ist doch schon das gleich darauf Folgende, c. 145—147., wieder nur ein Auszug und zwar aus dem zu den Homilien gehörenden pseudoclementinischen Briefe. Er sei, erzählt Clemens weiter, kurz vor dem Tode des Petrus von ihm zum Bischof der römischen Gemeinde ungeachtet seiner anfänglichen Weigerung eingesetzt und habe den Auftrag erhalten, dem Jacobus sowohl seinen Tod, als seine Lehrverkündigungen mitzutheilen.

2) Wir haben vorher §. 6. gezeigt, daß der Schluß der Homilien, der nicht auf uns gekommen ist, ein anderer gewesen sein muß als der der Recognitionen; der Verfasser der Epitome hält sich hier an die Letztern.

Hier endet der angebliche Bericht des Clemens. Die folgenden Capitel, c. 148—173. enthalten einige Mittheilungen über die Wirksamkeit des Clemens zu Rom und über seinen Märtyrertod, den er nach einer Verbannung in den pontischen Chersonesus unter dem Kaiser Trajan erlitten haben soll. Nur c. 148. ist selbstständig, in den übrigen Capiteln c. 149—173. hat der Verfasser fast wörtlich das gleichfalls von Cotelerius herausgegebene *μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κλήμεντος* des Simeon Metaphrastes benutzt. Der Schluß der Epitome, c. 174—179., ist aus der dem Bischof von Cherson, Ephraim, beigelegten Schrift *περὶ τοῦ θαύματος τοῦ γεγονότος εἰς παῖδα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κλήμεντος* [3]) entnommen. Das Meer, in welches Clemens versenkt war, wird hier erzählt, trat jährlich einmal an seinem Todestage zurück, so daß man ungehindert bis zu seinen Ueberresten gelangen konnte. Ein frommer Mann, der mit seiner Frau und seinem Sohne ebenfalls an einem jener Tage das Grab des Clemens besuchte, verlor hier seinen Sohn, fand ihn aber nach einem Jahr wohlerhalten dort wieder vor.

So ist die ganze Schrift eine höchst armselige Compilation aus andern, theilweise eben so dürftigen Schriften und in der That ganz ohne allen Werth, höchstens geeignet, die Armseligkeit einer Zeit, die an solchen Erzählungen Geschmack finden konnte, ans Licht zu setzen.

Als den Verfasser hat Cotelerius, gestützt auf die Marginalanmerkung einer Handschrift, den Simeon Metaphrastes bezeichnet. Wenn jedoch das *μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κλήμεντος*, dessen wir vorhin gedachten, von ihm herrührt, so kann er nicht wohl Verfasser unserer Epitome gewesen sein. Denn die Epitome enthält zugleich eine Benutzung der Schrift *περὶ τοῦ θαύματος κ. τ. λ.* [4]), welche aber deshalb später als das

3) Die gleichfalls von Cotelerius herausgegeben ist. Ueber diese Schrift vergl. Lumper l. l. p. 53—56.

4) Daß der Verfasser der Epitome die Schrift *περὶ τοῦ θαύματος κ. τ. λ.* benutzt hat, und nicht umgekehrt der Verfasser dieser die Epitome, ergibt sich schon daraus, daß das 174ste Capitel der Epitome, von welchem an dieselbe mit der Schrift *περὶ τοῦ θαύματος* übereinstimmt, sich nicht recht an das Vorhergehende anschließt, was offenbar

μαρτύριον entstanden sein muß, weil sie sich auf dasselbe bezieht [5]). Ist mithin Simeon Verfasser des *μαρτύριον*, so kann er nicht füglich auch der der Epitome gewesen sein; wenn wir nicht annehmen wollten, er habe zuerst das *μαρτύριον* verfaßt, ein Anderer kurze Zeit nachher die Schrift *περὶ τοῦ θαύματος*, und er sodann beide benutzt, was gewiß höchst unnatürlich ist.

Noch ist zu bemerken, daß außer dieser Epitome nach dem Bericht des Cotelerius noch zwei andere in Handschriften vorhanden sind, wovon die eine wenig Abweichungen von der von Cotelerius herausgegebenen darbietet, die zweite dagegen bedeutend umfangreicher ist. Beide gehören aber gleichfalls sehr späten Zeiten an, da sie ebenfalls das *μαρτύριον* und die Schrift *περὶ τοῦ θαύματος* voraussetzen.

---

§. 11.

Die übrigen verloren gegangenen Ueberarbeitungen der Clementinen, die kirchliche Recension derselben und die *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*.

Außer jener Epitome gab es noch eine andere vom kirchlichen Standpunkt aus überarbeitete, jetzt bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangene Recension der Clementinen, wie wir sogleich zeigen werden.

Anastasius von Sinai (in der zweiten Hälfte des 6ten Jahrh.) führt in seinem *ὁδηγός* [1]) eine Stelle an, welche ziemlich mit einer Stelle aus den Clementinen, **h. II, 32. u. IV, 4.**, zusammenstimmt. Beide Stellen finden sich gleichfalls verbunden und mit fast ganz denselben Abweichungen von den Clementinen, wie im Anastasius, von Cedren in seiner *σύνοψις*

---

darauf hinweist, daß der Verfasser hier eine neue Schrift vor Augen gehabt, die er mit den frühern zu einem Ganzen verbinden wollte.

5) Vergl. c. 4: *ὡς καὶ ἡ τοῦ ἐνδόξου αὐτοῦ (Κλήμεντος) μαρτυρίου βίβλος δεδήλωκεν.*

1) Auch betitelt *ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ διαφόρων κεφαλαίων κ. τ. λ.* Vergl. die Antwort auf die zwanzigste Frage (abgedruckt in Gretseri opera omnia, tom. XIV., Ratisbonae 1740., vergl. dort p. 280 seqq.).

ἱστοριῶν, als in einer Schrift des römischen Clemens befindlich angeführt [2]). Es entsteht hier also die Frage, woher haben beide diese Stellen entnommen. Aus unsern Clementinen? Allein wie wäre dann der Umstand zu erklären, daß beide in ihren Abweichungen von denselben zusammentreffen, ferner daß beide h. II, 32. und IV, 4. mit einander verbinden? Wir könnten sagen, Anastasius habe unsere Clementinen vor sich gehabt und sowohl einige Aenderungen vorgenommen, als h. II, 32. mit IV, 4. verbunden, Cedren (der im 11ten Jahrhundert lebte) habe dann diese Stelle des Anastasius ausgeschrieben. Allein dieser Ausweg erweiset sich als ungenügend, da Cedren eine ungleich längere Stelle anführt [3]), worunter sich auch die von Anastasius mitgetheilte befindet. Weiset uns dieser Umstand auf eine gemeinsame Quelle hin, aus der beide schöpften, und können die Clementinen, wie wir sie besitzen, dieselbe nicht gewesen sein, weil beide in ihrer Abweichung von denselben zusammenstimmen, so können beide nur eine den Clementinen verwandte Schrift vor Augen gehabt haben. Es kommt hinzu, daß auch Nicephorus Callisti [4]) die Stellen h. II, 32. und IV, 4. mit einander verbunden anführt. Freilich gibt er nicht wörtlich den Text des Anastasius und Cedren wieder, allein es erhellt auch keineswegs, daß er die Stelle wörtlich mittheilen wollte, da er gar nicht andeutet, daß er die Stelle aus einer fremden Schrift entlehnt hat [5]).

---

2) In der Ausgabe von Xylander p. 164. — — — *ἅτινα Κλήμης ὁ Ῥωμαῖος καὶ πάνσοφος μαθητὴς Πέτρου καὶ συνέκδημος διηγήσατο, ἀφ᾽ ὧν ὀλίγα συντάξομεν ἐνταῦθα.* Die darauf angeführte Stelle siehe Anm. 5.

3) Ueber diese Stelle gleich nachher.

4) h. e. II, 27.

5) Die betreffende Stelle lautet:

In den Clementinen.	bei Anastasius.	bei Cedren.	bei Nicephorus.
Ἀνδριάντας ποιεῖ περιπατεῖν καὶ ἐπὶ πῦρ κυλιόμενος οὐ καίεται [1]), *ἐνίοτε*	*Ἀνδριάντας γὰρ ἐποίει περιπατεῖν, καὶ εἰς πῦρ κυλιόμενος οὐκ ἐκαίε-*	*Ἀνδριάντας γὰρ ἐποίει περιπατεῖν, εἰς πῦρ κυλιόμενος οὐκ ἐκαίετο* [1]),	*Καὶ γὰρ ἀνδριάντας κινεῖσθαι ἐποίει, καὶ τὰ κατ᾽ οἶκον σκεύη ἔνθεν κἀ-*

1) In den Clementinen steht das Präsens, im Anastasius und

Wenn wir somit zur Annahme hingeführt werden, daß Anastasius, Cedren und Nicephorus eine den Clementinen verwandte

In den Clementinen.	bei Anastasius.	bei Cedren.	bei Nicephorus.
δὲ καὶ πέπαται καὶ ἐκ λίθων ἄρτους ποιεῖ, ὄφις γίνεται, εἰς αἶγα μεταμορφοῦται [2]), διπρόσωπος γίνεται, εἰς χρυσὸν μεταβάλλεται, θύρας κεκλεισμένας ἀνοίγει, σίδηρον λύει, ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν εἰδέων παρίστησι, τὰ ἐν οἰκίᾳ σκεύη ὡς αὐτόματα φερόμενα πρὸς ὑπηρεσίαν βλέπεσθαι ποιεῖ τῶν φερόντων οὐ βλεπομένων [3]). h. IV, 4. — — — καὶ προϊόντος αὐτοῦ ἀνδριάντες κινοῦνται, καὶ σκιαὶ πολλαὶ προηγοῦνται, ἅσπερ αὐτὰς ψυχὰς τῶν τεθνηκότων εἶναι λέγει [4]),	το [1]), εἰς ἀέρα ἵπτατο καὶ ἐκ λίθων ἄρτους ἐποίει, ὄφις ἐγίνετο καὶ εἰς ἕτερα ζῶα μετεμορφοῦτο [2]), διπρόσωπος ἐγένετο, εἰς χρυσὸν μετεβάλλετο, θύρας κεκλεισμένας ἤνοιγε, σιδηρᾶ δεσμὰ διέλυεν, ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν εἰδέων παρίστα, τὰ ἔνοικα σκεύη ὡς αὐτόματα φερόμενα πρὸς ὑπηρεσίαν βλέπεσθαι ἐποίει τῶν φερόντων οὐχ ὁρωμένων [3]), σκιὰς πολλὰς προηγεῖσθαι αὐτοῦ παρεσκεύαζεν, ἅσπερ ψυχὰς τῶν τεθνηκότων εἶναι ἔφασκε [4]), πολλοὺς δὲ γόητα λέγειν αὐτὸν πει-	εἰς ἀέρα ἵπτατο, ἐκ λίθων ἄρτους ἐποίει, δράκων ἐγίνετο, εἰς χρυσὸν μετεβάλλετο καὶ εἰς ὄφεις καὶ ἕτερα ζῶα μετεμορφοῦτο [2]), διπρόσωπος ἐγένετο, θύρας κεκλεισμένας καὶ μεμοχλευμένας ἤνοιγε, σιδηρᾶ δεσμὰ διέλυεν, ἐν δείπνοις εἴδωλα παντοδαπῶν εἰδέων παρίστα, τὰ ἐν οἰκίᾳ σκεύη αὐτομάτως φέρεσθαι πρὸς ὑπηρεσίαν ἐποίει τῶν φερόντων οὐχ ὁρωμένων [3]), σκιὰς πολλὰς προηγεῖσθαι αὐτοῦ παρεσκεύαζεν, ἅσπερ ψυχὰς τῶν τεθνεώτων ἔφασκεν εἶναι [4]), πολλῶν δὲ γόητα καὶ πλάνον	κεῖθεν αὐτόματα μετετίθει, αὐτός τε πυρὶ βαλλόμενος οὐκ ἐκαίετο, καὶ εἰς ἀέρα ἀνίπτατο, ἐκ λίθων ἄρτους φαντάζων ἐποίει, δράκοντός τε μορφὴν ὑπεδύετο, καὶ εἰς διάφορα ζώων εἴδη ἠμείβετο, δύο πρόσωπα περικείμενος ἑωρᾶτο, εἰς χρυσὸν ἀθρόως μετεβάλλετο, θύρας μοχλοῖς καὶ κλεισὶ κατησφαλισμένας διήνοιγε ῥήματι καὶ δεσμὰ ἐκ σιδήρων διέλυε, κἂν τοῖς δείπνοις δὲ παντοδαπῶν εἰδέων εἴδωλα παρίστη, σκιάς τε προηγεῖσθαι αὐτοῦ πλείστας παρεσκεύαζεν, ἃς ψυχὰς εἶναι τῶν πά-

Cedren hier, wie in der Folge das Imperfectum. Die beiden Letztern schieben auch abweichend von den Clementinen nach dem ersten Wort *γάρ* ein.

2) In den Clementinen steht: *ἐνίοτε δὲ καὶ πέπαται*, dafür Anastasius und Cedren: *εἰς ἀέρα ἵπτατο*. Beide lesen ferner für das: *εἰς αἶγα* der Clementinen: *εἰς ἕτερα ζῶα*. Darin weicht Anastasius von Cedren ab, daß der Letztere die Worte: *εἰς χρυσὸν μετεβάλλετο* früher setzt als der Erstere. Offenbar war die Umstellung dieser Worte leicht möglich.

3) Die Clementinen: *σίδηρον λύει*, Anastasius und Cedren: *σιδηρᾶ δεσμὰ διέλυεν*, die Clementinen: *οὐ βλεπομένων*, Anastasius und Cedren: *οὐχ ὁρωμένων*. Die Abweichung beider unter einander ist höchst unbedeutend.

4) In den Clementinen: *σκιαὶ πολλαὶ προηγοῦνται*, im Anastasius und Cedren: *σκιὰς πολλὰς προηγεῖσθαι αὐτοῦ παρεσκεύαζεν*, in beiden fehlt auch das « *αὐτάς* » nach *ἅσπερ*, beide geben für das *λέγει* der Clementinen: *ἔφασκε*. Ganz unbedeutend ist es, wenn Cedren von Anastasius darin abweicht, daß er die ionische Form *τεθνεώτων* wählt und *εἶναι* nach *ἔφασκε* setzt.

Schrift benutzt haben, dies aber weder die Recognitionen, noch die Epitome gewesen sein können, — beide weichen von dem Text des Anastasius und Cedren weit mehr ab als die Clementinen, auch verbinden sie nicht die Stellen h. II, 32. u. IV, 4. mit einander [6]) —, so ergibt sich, daß es außer jenen beiden noch eine dritte den Clementinen verwandte Schrift gegeben hat, die (wie sich aus dem Folgenden noch mehr ergeben wird) ebenfalls eine Ueberarbeitung der Clementinen war.

Ueber die Beschaffenheit dieser dritten Ueberarbeitung gibt uns die lange, von Cedren a. a. O. mitgetheilte Stelle nähern Aufschluß. Der Anfang derselben entspricht dem 38sten und 39sten Capitel der dritten Homilie ziemlich wörtlich. Dann folgt gleich das 42ste Capitel von der Mitte an, da in den Clementinen c. 40. und 41. und in der ersten Hälfte von c. 42. die Lehre von der Verfälschung des alten Testaments enthalten ist. Noch vor dem Ende von c. 42. ist eine längere Stelle hinzugefügt, worin der Sündenfall erzählt wird — eine Lehre, die die Cle-

In den Clementinen.	bei Anastasius.	bei Cedren.	bei Nicephorus.
πολλοὺς δὲ γόητα αὐτὸν ἐλέγχειν πειρωμένους διαλλάξας πρὸς ἑαυτὸν εὐθύστερον προφάσει εὐωχίας βοῦν θύσας καὶ ἑστιάσας αὐτοὺς διαφόροις νόσοις περιέβαλεν καὶ δαίμοσιν ὑπέβαλεν [5]).	ρωμένους διαλλάξας πρὸς αὐτὸν, ἔπειτα προφάσει εὐωχίας βοῦν θύσας καὶ ἑστιάσας αὐτοὺς διαφόροις νόσοις καὶ δαίμοσιν ὑπέβαλεν [5]).	αὐτὸν ἐλέγχειν πειρωμένων, διαλλάξας πρὸς ἑαυτὸν, ἔπειτα προφάσει εὐωχίας βοῦν θύσας καὶ ἑστιάσας αὐτοὺς διαφόρως δυσιάτοις νόσοις καὶ δαίμοσιν ὑπέβαλεν [5]).	λαι τεθνηκότων ἐληρώδει, οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον πρὸς τὸ δοκοῦν μετεσχηματίζετο, ἀλλὰ καὶ οὓς ἤθελε πρὸς εἴδη παντοίων ζώων μετέβαλλε, καί τινας δὲ πλάνον πειρωμένους ἐλέγχειν προσωπείῳ τινὶ φιλίας ὑποποιησάμενος βοῦν θύων συνεστιᾶν ἐποίει κἀντεῦθεν ποικίλαις καὶ δυσιάτοις νόσοις καὶ δαίμοσιν ἀγρίοις ὑπέβαλεν.

5) Für das εὐθύστερον der Clementinen geben Anastasius und Cedren ἔπειτα, das περιέβαλεν der Clementinen lassen beide weg.

6) Die Recognitionen haben gar keine h. IV, 4. entsprechende Stelle, können also auch deshalb die benutzte Schrift nicht gewesen sein; noch weniger die viel spätere Epitome.

mentinen verwerfen. Was dann folgt, stimmt mit dem Ende vom 42sten Capitel und dem Anfang von c. 43. der dritten Homilie beinahe wörtlich zusammen. Die Worte, welche nach dem Anfang dieses Capitels in den Homilien stehn, enthalten die Lehre von der Verfälschung der Schrift und sind deshalb weggelassen. Das Folgende stimmt wieder mit dem Ende von c. 43. bis zum Anfang des 45sten; aber wenn die Clementinen c. 44. nur den Moses nennen, da sie die alttestamentlichen Propheten nicht als wahre Propheten anerkennen, so steht im Text des Cedren bei der Erwähnung des Moses noch hinzugesetzt: *καὶ οἱ λοιποὶ προφῆται*, wo die Ersteren Irrthümer im alten Testament finden, behauptet der clementinische Text des Cedren: *οἰκονομικῶς εἴρηται*. Ferner erklärt derselbe David für einen Propheten [7]) und läßt die Stelle im 45sten Capitel, wo der Fleischgenuß für etwas Unerlaubtes ausgegeben wird, weg. Die größere Hälfte von c. 45. und die folgenden Capitel bis zur Mitte des 55sten, worin die Lehre von der Verfälschung der Schrift vorgetragen wird, fehlt wiederum bei Cedren. Was dann folgt c. 55. nach der Mitte bis c. 58. steht wieder im clementinischen Text des Cedren, doch mit Auslassung des Häretischen; darauf folgt bei Letzterm unmittelbar die Stelle, welche auch Anastasius und Nicephorus anführen, h. II, 32. und IV, 4. Was er darauf mittheilt, findet sich nicht in den Clementinen. *Ταῦτα μέντοι καὶ ἕτερα τοιαῦτα*, schließt er, *γεγράφηκεν, ὡς ἔφη* (es ist wohl zu lesen *ὡς ἔφην*, was sich dann darauf bezieht, daß er gleich im Anfang erwähnt hat, die folgende Stelle sei von Clemens, vergl. Anm. 2.) *Κλήμης λεχθῆναι καὶ πραχθῆναι ἐν Συρίᾳ*.

Die Schrift, welche Cedren unter dem Namen des Clemens anführt, aus der auch die Stelle des Anastasius und Nicephorus entnommen ist, war — das ergibt sich mit voller Bestimmtheit aus dem Mitgetheilten — eine Bearbeitung der Clementinen, welche das Häretische ausmerzte und längere Stellen beliebig hinzufügte. Welchen Titel diese Recension führte, erfahren wir durch Nicephorus Callisti h. e. III, 18. Denn

---

7) Die Ansicht der Clementinen über David siehe Cap. II. §. 11. gegen Ende, und §. 13. Anm. 4.

wenn dieser jene dritte Recension der Clementinen, wie wir oben gesehn, kannte, wenn diese Recension eine Ueberarbeitung war, worin das Häretische ausgelassen war, was wir gleichfalls gezeigt, so kann die Annahme keinem Bedenken unterliegen, wenn wir von ihm erfahren, die Schrift, welche Clementinen genannt werde, sei von der Kirche vollkommen gebilligt (*τὰ νῦν παρ' ἡμῖν Κλημέντια ὀνομαζόμενα — — — τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ εὐπαράδεκτα*) [8]), daß jene dritte Recension der Clementinen ebenfalls die Benennung: *τὰ Κλέμεντια* führte. —

Wir treffen noch manche andere Spuren jener orthodoxen Clementinen an, die eben so sehr dazu dienen, unsere Behauptung, daß es eine solche von der Epitome und den Recognitionen verschiedene Ueberarbeitung der Clementinen und zwar vom kirchlichen Standpunkt aus gegeben habe, zu bestätigen, als über die Beschaffenheit dieser Ueberarbeitung Licht zu verbreiten. — Zunächst wird unsere Behauptung durch den Verfasser der athanasianischen Synopsis bestätigt, der nach der Anführung der Clementinen (vergl. Cap. I. §. 7. Anm. 3.) hinzusetzt: *ἐξ ὧν μετεφράσθησαν* (sind gleichsam aus der häretischen in die kirchliche Sprache übersetzt) *ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα.* — Sodann ist hierher zu ziehen die Anmerkung eines alten Scholiasten zu Euseb's Kirchengeschichte III, 38. [9]), worin dieser die dem Clemens zugeschriebenen Schriften gegen den Vorwurf des Euseb *οὐ δὲ καθαρὸν τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀποσώζει τὸν χαρακτῆρα* zu retten sucht. Sicher hatte er eine orthodoxe Bearbeitung vor Augen, freilich kann dies ebensowohl jene Epitome, als die Ausgabe, von der wir hier sprechen, gewesen sein.

Auch sonst noch finden wir Spuren dieser dritten orthodoxen Bearbeitung der Clementinen. Zunächst im chronicon paschale, wo aus dem Buche *τὰ Κλημέντια* eine Stelle an-

---

8) Fälschlich meint also Cölln nach dem Vorgange von Cotelerius und Lardner, daß die Clementinen des Nicephorus die §. 10. besprochene Epitome sind. In dieser findet sich jene Stelle nicht, welche derselbe mittheilt. Vergl. oben.

9) — — — *τοῦ Κλήμεντος ἅπαντα ἐν σεμνυνομένοις ἐστὶ τοῖς τροφίμοις τῆς εὐσεβείας.*

geführt wird, die sich weder in den Clementinen, noch in den Recognitionen und der Epitome findet, wovon aber Aehnliches in den Erstern, h. IX, 4., gelesen wird, die also mit großer Wahrscheinlichkeit aus unserer orthodoxen Recension entlehnt ist [10]. Auch Maximus der Bekenner führt in seinen *κεφάλαια θεολογικὰ, ἤτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων* [11]) und Johannes Damascenus in seinen eclogis [12]) mehrere Stellen an, die dem Text der Clementinen so nahe kommen, daß sie am natürlichsten auf eine ihrer verschiedenen Ueberarbeitungen, und weil sie weder mit dem Text der Recognitionen noch der Epitome stimmen, auf unsere dritte Ueberarbeitung, auf die orthodoxe Recension derselben (das Häretische der Clementinen ist in jenen Stellen ausgelassen), zurückzuführen sind.

Endlich hat Cotelerius eine längere Stelle mitgetheilt, welche der Verfasser der collectanea de dogmatibus fidei ex script. eccl. (c. 1. *περὶ τῆς ἐν τριάδι καὶ ἐν μονάδι θεολογίας*) aus der Schrift «*τὰ Κλημέντια*» aufbewahrt hat, die ebenfalls höchst wahrscheinlich aus der orthodoxen Recension der Clementinen entnommen ist, da sich weder in unsern Clementinen, noch den Recognitionen und der Epitome auch nur eine ähnliche Stelle findet. Die mitgetheilte ziemlich lange Stelle sucht die gleiche Ewigkeit des Vaters, Sohnes und Geistes zu erweisen. Sehen wir so, daß diese dritte Ueberarbeitung sich ausführlicher über den heiligen Geist verbreitete, so wird die

---

10) Vergl. Cap. I. §. 7. Anm. 1. Auch ein paar andere Stellen führt das genannte Chronicon an, die ebenfalls in dieser Recension gestanden haben werden.

11) c. 53. *περὶ ψυχῆς: Ἀθάνατοι πᾶσαι κ. τ. λ.* vergl. h. XI, 11. — Ebendaselbst: *Πάντων ἀναπνέουσαι κ. τ. λ.*, vergl. h. XVII, 10. u. c. 55.; *περὶ ἑκουσίου καὶ ἀκουσίου: Μάλιστα πάντων κ. τ. λ.* vergl. h. XI, 8.

12) Diese Schrift ist, wie Oudinus (commentarius de script. eccles. tom. I. p. 1779.) zeigt, von Johannes Damascenus dem Jüngern, Archiepiscopus von Antiochia, gegen das Ende des 11ten Jahrhunderts verfaßt. Cotelerius hat mehrere hierher gehörige Stellen aus derselben in seiner Ausgabe der Clementinen mitgetheilt. Vergl. seine Bemerkungen zu h. II, 36., h. II, 48. 49. 50., h. III, 8. 10., h. IV, 11., h. IX, 2.

Annahme, daß das von Cotelerius [13]) aus einem Codex der königl. Pariser Bibliothek Nr. 1026. mitgetheilte Fragment über den heiligen Geist, welchem der Name des römischen Clemens voranstand, ebenfalls in dieser dritten Ueberarbeitung seinen Platz gefunden hat, gewiß als wahrscheinlich erscheinen müssen, da sich eine auch nur ähnliche Stelle in allen seinen ächten und unächten Schriften nicht nachweisen läßt. Eben hierher werden wir auch eine Stelle beziehn, die Basilius von Cäsarea in der Schrift de spiritu sancto c. 29. aus dem römischen Clemens anführt: *Ζῇ φησιν* (nämlich Clemens) *ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον* [14]), ebenso wie auch der Verfasser der **disputatio contra Arium (tom. I. opp. Athan. ed. Paris. p. 135.)** auf dieselbe Rücksicht nimmt [15]).

Mag es auch immerhin unentschieden bleiben, ob alle diese Stellen in der verloren gegangenen dritten Recension unserer Clementinen gestanden haben, so viel ist jedenfalls durch die bisherigen Erörterungen außer allem Zweifel gesetzt, daß es eine solche Bearbeitung gegeben haben muß. Sie führte ebenfalls die Benennung «Clementinen» und muß schon im vierten Jahrhundert angefertigt sein, da das **chronicon paschale**, dessen erster Theil nach der Mitte dieses Jahrhunderts verfaßt ist, und die pseudoathanasianische, nicht lange nach des Athanasius Tode verfaßte Synopsis ihrer gedenken. Achten wir darauf, wie die Abfassung grade in die Zeit der arianischen und der mit diesen zusammenhängenden Streitigkeiten gefallen sein muß, nehmen wir hinzu, daß sie sich ausführlicher über den heiligen Geist verbreitet hat [16]) und zwar im Sinne der Orthodoxie [17]), so möchte die Vermuthung nicht unbegründet dastehn, daß sie eben in Folge der genannten Streitigkeiten entstand. Unstreitig ist

---

13) In der Anmerkung zu rec. I, 24.

14) Nach der Benedictiner Ausgabe, Paris 1730. tom. III. p. 61.

15) Vergl. Cotelerius zu rec. VIII, 9.

16) Während doch ihre Grundschrift, die clementinischen Homilien, fast gar nicht des heiligen Geistes Erwähnung thun.

17) Wie sich denn Basilius für seine Lehre hierüber auf diese Schrift berufen konnte, und wirklich in dem von Cotelerius aufbewahrten Fragment die gleiche Ewigkeit des Geistes mit dem Vater und Sohn behauptet wird.

sie in der morgenländischen Kirche verfaßt, da sie den Anführungen nach zu urtheilen fast nur hier bekannt gewesen zu sein scheint, wie umgekehrt die Recognitionen hauptsächlich im Abendland verbreitet waren.

Eine vierte Bearbeitung eines Theils der Clementinen waren vielleicht die schon früher besprochenen *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος*, deren schon Euseb **h. e. III, 38.** als einer pseudoclementinischen Schrift gedenkt, und die weder mit den Clementinen (vergl. Cap. I. §. 7.), noch mit den Recognitionen (vergl. Cap. III. §. 3.) identisch sind. Wenigstens enthalten die Clementinen **h. IV. u. VI.** eine Disputation zwischen Clemens und Apion, und da es höchst unwahrscheinlich ist, daß diese Disputation und jene *διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀπίωνος* ganz unabhängig von einander entstanden sind, so ist die Annahme, daß die Letzteren auf dem Grunde der Ersteren verfaßt sind, doch gewiß weit natürlicher, als die umgekehrte Voraussetzung, daß der Verfasser der Clementinen die *διάλογοι Πέτρου κ. τ. λ.* benutzt [18]), da die Clementinen durchweg den Eindruck von hoher Originalität und Selbstständigkeit machen. Etwas Gewisses läßt sich natürlich hierüber nicht ausmachen.

---

18) Was Grabe, spicileg. I. p. 273., annimmt.

Viertes Capitel.

Die Richtung der Clementinen. Der Ebionitismus nach seiner historischen und dogmatischen Seite. Zeit und Ort der Abfassung der Clementinen, ihre Tendenz, die Verhältnisse, unter denen sie entstanden.

Wir haben in den beiden ersten Abschnitten die Clementinen nach ihrer äußern (Cap. I.), wie innern (Cap. II.) Beschaffenheit kennen gelernt. Indem wir jetzt daran gehen, die Entstehung nach allen Seiten hin — d. h. die Richtung, aus der sie hervorgegangen sind, die Zeit und den Ort ihrer Abfassung, ihre Tendenz u. s. w. — ins Licht zu setzen, so ist es hauptsächlich die Frage nach ihrer Richtung, welche vor allen andern hervortritt, und an deren Beantwortung sich alle übrigen Untersuchungen anschließen. Die Antwort auf diese Frage lautet aber, wie wir dies früher gesehen, überaus verschieden. Fast allen religiösen Erscheinungen der ersten christlichen Jahrhunderte ist unsere Schrift zugeeignet worden, dem Ebionitismus, dem Nazaräismus, dem Gnosticismus, der katholischen Kirche, der alexandrinischen Religionsphilosophie, dem Monarchianismus. Auf alle diese verschiedenen Annahmen haben wir, ehe wir unsere Ansicht entwickeln und begründen können, näher einzugehn, vorläufig jedoch nur auf die beiden letzten, da wir die erste selbst theilen, und sich für die Prüfung der andern im Verlauf der Untersuchungen ein passenderer Ort darbieten wird.

---

§. 1.

Prüfung der verschiedenen Annahmen in Betreff der Richtung der Clementinen.

Für ein Product der alexandrinischen Religionsphilosophie haben Mosheim, Hamberger, Schröckh, Gersdorf, Paniel und Dähne die Clementinen erklärt [1]; aber nur Mosheim und Dähne vertreten diese Annahme mit Gründen. Beide weichen jedoch bei genauerer Bestimmung des christlichen Alexandrinismus, dem der Verfasser gehuldigt haben soll, von einander ab.

Mosheim führt nämlich die Eigenthümlichkeit der Clementinen auf den Neuplatonismus zurück. Der Verfasser ist nach ihm ein alexandrinischer Jude, der zu Alexandrien die Grundsätze der neuplatonischen Schule eingesogen und sie nach seinem Uebertritt zum Christenthum theilweise in dasselbe übergetragen hatte. **Autor Judaeus fuit, isque Alexandriae genitus et educatus** (in der Abhandlung **de turb. p. rec. Pl. eccl. p. 176.**) — — — **Imbutus erat** — — **sententiis Ammonii Plotini et reliquorum, quibus tanquam firmamentis et fulcris nitebatur recentior philosophia platonica (p. 187.).** Er führt für diese Annahme an:

1) Die Uebereinstimmung des Pseudoclemens in der Lehre von den Dämonen mit den Neuplatonikern. Wie Porphyrius, so lehre auch der Verfasser der Clementinen, daß die Dämonen an Thieropfern Gefallen fänden, diese daher von den Weisen zu fliehen seien.

2) Wie die Neuplatoniker, so habe auch unser Verfasser die Sterne für belebte Wesen und für eine Art von Göttern gehalten.

3) Nach beiden sei es besser, sich des Fleischgenusses zu enthalten.

4) Beiden sei ferner gemeinsam die Annahme einer Alles durchdringenden Weltseele,

5) das Hervorheben der menschlichen Freiheit,

6) die Gestattung der s. g. **fraus pia.**

---

1) Die betreffenden Schriften siehe in der Litteratur, Anm. 23. 26. 40.

Abgesehen davon, daß Einiges nicht richtig sein dürfte [2], so leuchtet doch leicht ein, daß alles Vorgebrachte ebensowenig das Eigenthümliche des Neuplatonismus als das der Clementinen bildet; so daß man sich in der That wundern muß, wie dem großen Manne die Schwäche seines Beweises entgehen konnte. Zwar dürfen wir bei der Annahme Mosheims nicht erwarten, daß sich alle Eigenthümlichkeiten des Neuplatonismus auch in den Clementinen wiederfinden; diese mußten in demselben Grade schwinden, in welchem sich der Verfasser dem Einfluß des Christenthums hingab, aber wohl, daß der Grund für die Eigenthümlichkeit der Clementinen, d. h. für ihre Abweichungen von den damals herrschenden Ansichten, sich im Neuplatonismus nachweisen lasse. Dies ist aber nicht im Geringsten der Fall. Wie sollte wohl für ihre Behauptung der völligen Identität des Christenthums und des wahren Judenthums, für ihre Unterscheidung des ächten Judenthums von den spätern Verfälschungen desselben — der altt. test. Religion —, für ihre Identificirung der Träger der beiden Religionen, des Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Christus ein auch nur scheinbarer Grund in der neuplatonischen Philosophie aufgefunden werden können? Auf den eklektischen Charakter derselben können wir uns gewiß nicht berufen, da die Clementinen doch das Heidenthum in allen seinen Gestaltungen für absolut verwerflich halten. Vergl. oben S. 135 ff. Mosheim hat einen andern Erklärungsversuch eingeschlagen. Er ist der Ansicht, daß der Verfasser zur Annahme der Identität von Adam und Christus gekommen sei, indem er dem Einwurf, weshalb Christus nicht früher erschienen, habe begegnen wollen; zur Unterscheidung der ächt jüdischen Religion von der alttest., um die Gnostiker zu widerlegen, welche sich für

---

2) Wenn auch aus der von Mosheim beigebrachten Stelle, h. III, 35., hervorgeht, daß die Clementinen die Steine für belebte Wesen ansehn, so ist doch die Behauptung, daß sie dieselben für eine Art von Göttern gehalten haben, durchaus unrichtig. Dies ist nicht nur in keiner Stelle der Clementinen enthalten, sondern auch mit ihrer Ansicht, vermöge welcher es unbedingt verwerflich ist, irgend einem Andern außer dem Einen Gott den Namen «Gott» zu ertheilen (vergl. oben S. 134 ff. u. 144.), schlechthin unvereinbar.

ihre Behauptung, daß ein niederer Gott die Welt geschaffen, auf die Stellen des alten Testaments beriefen, in denen nach ihrem Dafürhalten unwürdige Vorstellungen von Gott enthalten waren. Wäre dies der Fall, dann hätten wir, weil in jenen Ansichten das ganze dogmatische System der Clementinen begründet ist, einen genügenden Erklärungsgrund für alle ihre Eigenthümlichkeiten, und wir müßten sie einem Mitgliede der katholischen Kirche beilegen, den nur die Opposition gegen die Gegner zu abweichenden Ansichten verleitet habe. Allein eben weil die bezeichneten Lehren die Grundlage des ganzen clementinischen Systems sind, eben weil sie mithin einen bestimmten positiven Charakter tragen, können sie unmöglich auf einem rein negativen Wege erklärt werden.

Es ist nach dem Gesagten wohl nicht erst nöthig, darauf aufmerksam zu machen, welchen Contrast das plotinische Ἕν mit dem Anthropomorphismus der Clementinen bildet (vergl. oben S. 146 f.), wie verschieden die neuplatonische Trias τὸ ἕν, ὁ νοῦς, ἡ ψυχή von der Trinitätslehre unsers Verfassers ist (vergl. S. 138 ff.). Wo findet sich in den Clementinen auch nur eine Spur vom κόσμος νοητός der Neuplatoniker, wie fern steht der Kosmogonie der Letztern die Schöpfungstheorie der Clementinen, anderer bedeutender Unterschiede, daß die Clementinen die allegorische Interpretation durchaus verwerfen u. s. w., gar nicht zu gedenken.

Was endlich eine Ableitung der Clementinen aus dem Neuplatonismus völlig unmöglich macht, ist der Umstand, daß dieser in einer Zeit entstanden ist, in welcher die Clementinen längst verfaßt waren. Mosheim setzt die Entstehung unserer Schrift in den Anfang des dritten Jahrhunderts; allein da in diese Zeit schon eine Ueberarbeitung derselben — die Recognitionen — fällt (Cap. III. §. 8.), so müssen wir mit der Abfassung der Clementinen nothwendig ins zweite Jahrhundert zurückgehn (vergl. die spätern Untersuchungen darüber). Nun aber lebte der Begründer der neuplatonischen Schule, Ammonius Sakkas, gegen das Ende des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts (er starb nicht vor d. J. 243). — Freilich ist nicht zu läugnen, daß die allgemeine Denkart, von welcher der Neuplatonismus eine eigenthümliche, besondere Form dar-

stellt, schon lange vorher als Platonismus (obwohl nicht mehr als der ursprüngliche, sondern mit mannigfachen andern Elementen versetzte) bestanden hatte [3]). Sonach wäre es der Zeit nach wohl zulässig, auf diesen die Clementinen zurückzuführen. Wollen wir dies annehmen, dann liegt die Ansicht von Dähne nahe, welcher die Clementinen durch die Vermittlung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie mit dem Platonismus in Verbindung bringt.

Nach Dähne sind die Clementinen nämlich das Product eines in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie gebildeten Judenchristen (Christuspartei S. 57 ff. S. 98 ff.). Zur Begründung dieser Annahme bringt er Folgendes bei:

1) Die Offenbarungstheorie der Clementinen stimme mit der der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie vollkommen überein, da beide die Offenbarung «als eine innere, auf einer endlichen, wesentlichen Vereinigung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Logos ruhende» auffassen, deren Möglichkeit «in dem angebornen Wahrheitskeim, welchen jeder Mensch vermöge seines göttlichen Geistes in sich trage», gegeben sei. S. 57 ff.

Es ist wahr, daß die Clementinen und Philo denselben Vermittler der Schöpfung [4]) wie der Offenbarung kennen, die Erstern die Sophia, der Letztere den Logos. Allein wie dies unmöglich eine Abhängigkeit beweisen kann, so wird eine solche schon dadurch höchst unwahrscheinlich, daß sich in den Clementinen nicht allein die Bezeichnung Logos gar nicht findet, obwohl sie die Sophia auf mannigfache andere Weise umschreiben (vergl. oben S. 139 f.) [5]), sondern daß sie auch ihrer Sophia

---

3) Wie nahe kommt nicht namentlich Numenius den Lehren der Neuplatoniker! Vergl. besonders Ritter, Geschichte der Philosophie, Theil IV., Hamburg 1834. S. 527 ff. u. 537.

4) In der Lehre von der Schöpfung ist auch der Unterschied zu beachten, daß Philo eine von Ewigkeit neben Gott existirende Materie annahm, aus der die Welt in ihrer gegenwärtigen Gestalt geformt sei. Vergl. Dähne, jüdisch-alex. Religionsphilos. S. 183 ff. Anders die Clementinen. Siehe oben S. 153 ff.

5) Was um so weniger als unbedeutend angesehn werden darf, je tiefer diese Bezeichnung im System der Alexandriner begründet ist (vergl. Dähne, jüdisch-alex. Rel.phil. S. 210.) und je constanter sich dieselbe bei allen denen findet, welche von der jüdisch-alex. Rel.phil. berührt sind.

eine wesentlich andere Stellung ertheilen, als Philo seinem Logos. Denn während im System des Letztern der Logos das Medium ist, durch welches sich die höchste Gottheit offenbart, so stellen die Clementinen der Sophia, als der rechten Hand Gottes, noch seine linke — den Teufel — zur Seite, die erste zum Herrscher über das künftige, ewige Reich, der Teufel zum Herrn der Gegenwart eingesetzt — beide vollstrecken nur den Willen Gottes [6]). Der bedeutendste Unterschied ist aber, daß nach den Clementinen die Sophia selbst in Adam Mensch geworden ist, mithin allen Menschen vermöge ihrer Abstammung von Adam einwohnt, wenn sie gleich in diesen wegen der Verbindung mit der animalischen Seele nicht in ungetrübter Reinheit hervortreten kann [7]), dagegen die vernünftige Seele des Menschen nach Philo so wenig mit dem Logos identisch, daß sie nur ein Abbild desselben ist, wie der Logos selbst das Abbild des höchsten Gottes [8]). Hierin ist denn auch die erste und hauptsächlichste Differenz zwischen beiden in Hinsicht auf die Offenbarung begründet — ihre verschiedene Inspirationstheorie. Wie Philo die vernünftige Seele tief unter den Logos stellte, so mußte er die Zustände, in denen die Offenbarung erfolgte, als ekstatische auffassen, als Zustände, in denen das menschliche Bewußtsein zurücktritt, und nur Gott durch den Mund des Propheten redet [9]), welche aber ebendeshalb auch vorübergehend sind. Daß die Clementinen gegen diese Fassung der Inspiration ausdrücklich polemisiren, haben wir früher gesehen. Wie sie

6) Vergl. oben S. 160 ff.

7) Vergl. S. 172 f.

8) Vergl. Dähne a. a. O. S. 296 ff. Anmerk. und S. 341.

Mit dieser Differenz hängt auch zusammen, daß die Clementinen Gott in viel unmittelbarere Verbindung mit dem Menschen bringen, als der jüdische Alexandrinismus. Die Clementinen suchen Gott als ein Wesen darzustellen, welches Alle mit der größten Liebe umfassen müßten, und kommen so dazu, Gott eine menschliche Gestalt beizulegen. Vergl. oben S. 146 f. Wie ferne steht aber dem Anthropomorphismus unsers Verfassers das ὄν des Philo! Sollte diese Verschiedenheit nicht schon allein geeignet sein, gegen die Ableitung der Clementinen aus dem Alexandrinismus Bedenken zu erregen?

9) Vergl. die von Schwegler (d. Mont. S. 100.) beigebrachten Stellen. Auch Dähne S. 388 ff. u. öfter.

geltend machen, daß die Sophia selbst in Adam wie in allen andern wahren Propheten erschienen sei [10]), so mußten sie nachdrücklich darauf dringen, daß der wahre Prophet ein klares Bewußtsein von dem habe, was er rede, und immer den Geist besitze. Vergl. oben S. 187. [11]).

Hiermit hängt eine zweite Verschiedenheit eng zusammen, die Nothwendigkeit einer äußern geschichtlichen Offenbarung betreffend. Nach Philo, wie nach den Clementinen ist der Mensch durch sich selbst nicht im Stande zur Wahrheit zu gelangen. Aber nach Philo kann ein Jeder derselben göttlichen Erleuchtung theilhaftig werden wie die Propheten; er kennt keinen wesentlichen Unterschied zwischen der einem jeden Guten zu Theil werdenden Erleuchtung und der den Propheten zu Theil gewordenen (vergl. Dähne S. 30. Anm. S. 387 ff. Anm.), *παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ.* Daher kann von einer Nothwendigkeit einer äußern geschichtlichen Offenbarung im System des jüdischen Alexandrinismus nicht die Rede sein. Zwar hält Philo als Jude die Autorität der heiligen Bücher entschieden fest; wenn aber nach ihm ein jeder Gute ein Prophet ist, wenn eine prophetische Erleuchtung selbst zum tiefern Verständniß der Schrift nothwendig ist (*τοὺς πατρίους νόμους ἀμήχανον ἀνθρωπίνῃ ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου*) [12]), dann mußte offenbar der innern Offenbarung gegenüber der Werth der historischen mehr schwinden. Wie aber die Clementinen eine momentane Erleuchtung entschieden zurückweisen und als wahre Propheten nur die betrachten, in denen die Sophia selbst erschienen ist — selbst Petrus ist nicht ein Prophet, sondern nur ein Schüler desselben —, so heben sie auf's Bestimmteste die Nothwendigkeit einer äußern geschichtlichen Offenbarung hervor [13]). Denn wenn

10) Vergl. Cap. II. §. 1. u. 13.

11) Hierin ist denn auch die weitere Verschiedenheit begründet, daß die Clementinen die allegorische Auslegung der Alexandriner entschieden verwerfen.

12) Vergl. Dähne S. 74., ferner S. 389. Schwegler S. 100.

13) Hiermit steht die Differenz der Clementinen von den jüdischen Alexandrinern, daß die Erstern den ältest. Urkunden nur einen sehr ge-

jeder Mensch vermöge seiner Abstammung von Adam an der Sophia Theil hat, so ist diese doch im Menschen durch die Verbindung mit der animalischen — von Eva herrührenden — ψυχή dergestalt gebunden, daß er durch sich selbst nie zur Wahrheit zu gelangen vermag. Deshalb ist er der äußern historischen Offenbarung ebensosehr benöthigt, als es nur des Anschließens an diese bedarf, damit sein Wahrheitssinn erschlossen, und das zuerst auf Autorität Angenommene ein Inneres werde [14]).

Eine dritte Differenz betrifft die Person des wahren Propheten. Nach den Clementinen sind außer Jesus nur Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses die Träger der wahren Prophetie, alle Bücher des alt. Test., außer dem Pentateuch [15]), rühren von der falschen Prophetie her. Allerdings ertheilt auch Philo dem Moses eine Priorität, er nennt ihn

---

ringen Werth beilegen, die Letztern dagegen eine wörtliche Eingebung derselben annehmen, nur in scheinbarem Widerspruch. Denn die wörtliche Eingebung beruht bei Philo auf seiner Auffassung der Inspiration, wonach der göttliche Geist durchaus das Agens, der Mensch das bloße ὄργανον desselben ist. Da aber, nach ihm, wie wir oben gesehen, ein Jeder einer solchen Inspiration theilhaftig werden kann, ja der tiefe Sinn der heiligen Schrift, dem blinden und ungeweihten Auge der Menge verschlossen, nur durch eine eigentliche Eingebung Gottes erkennbar ist, so mußte eben mit dieser Annahme der Werth der historischen Offenbarung ungeachtet der Behauptung einer wörtlichen Inspiration der heiligen Schrift sehr schwinden, wogegen die Annahme der Clementinen, daß alle alttest. Schriften außer dem Pentateuch von der falschen Prophetie herrühren, der Pentateuch aber wegen seiner nachmosaischen Abfassung neben dem ächt Mosaischen auch vieles Irrige und Unwahre enthalte, mit ihrer Behauptung der Nothwendigkeit einer äußern, geschichtlichen Offenbarung durchaus in keinem Widerspruch steht, da nach ihrer Voraussetzung die durch die wahren Propheten verkündigte und für den Menschen nur durch ihre Vermittlung erreichbare Wahrheit bis auf Christus in geheimer Tradition fortgepflanzt, von ihm aber zum Gemeingut Aller erhoben ist.

14) Unrichtig ist es, wenn Dähne (Christuspartei S. 57 — 62.), ebenso wie Baumgarten-Crusius und Hagenbach, nur die eine Seite der clementinischen Offenbarungstheorie — die innere — hervorhebt. Vergl. Cap. II. §. 11.

15) Obwohl auch der Pentateuch nach ihrer Annahme viele verfälschte Stellen enthält. Vergl. oben S. 196.

den ἀρχιπροφήτην, den δοκιμώτατον προφητῶν[16]), und ordnet ihm die übrigen heiligen Schriftsteller als seine Erklärer unter, allein dies ist doch nur ein Gradunterschied, auch bei ihnen findet er eigenthümliche göttliche Geheimnisse (Dähne S. 31.), von der Ansicht der Clementinen, die in den spätern heiligen Schriftstellern falsche Propheten erblicken, ist er somit weit entfernt. — Und wenn die Clementinen alle wahren Propheten als Erscheinungsformen der Sophia identificiren, so weiß Philo hiervon gar nichts. — Alle diese drei höchst bedeutenden Differenzen hat Dähne ganz unbeachtet gelassen.

2) Dies führt uns auf den zweiten von Dähne für seine Ansicht geltend gemachten Punkt, wonach er die clementinische Identificirung von Adam und Christus vom alexandrinischen Standpunkt aus erklären will. «Zufolge einer ganz eigenthümlichen Umdeutung der dem mosaischen Gesetz voraufgeschickten geschichtlichen Nachrichten faßten die Alexandriner» — so entwickelt Dähne seine Ansicht Christuspartei S. 102 ff. — «die dort genannten Personen, ohne ihr geschichtliches Erscheinen im Allgemeinen aufzuheben, doch zugleich auch im höhern, mystischen Verstande als Seelenzustände des Menschen auf, und sahen denn namentlich den Adam als das Symbol des reinen mit dem Körper noch nicht verbundenen menschlichen und, weil sie Geistiges und Göttliches nicht sonderten, göttlichen Geistes an. Dieser Deutung zufolge konnte man behaupten — wie dies der Verfasser der Clementinen thut — daß Adam wie in allen bessern Menschen, so namentlich in den Propheten, ganz besonders aber in Christo wiedergekehrt sei».

Zunächst ist zu entgegnen, daß die jüdischen Alexandriner doch Adam nur als das Symbol des reinen menschlichen Geistes betrachteten; und sowohl die, welche der allegorischen Erklärung gegenüber die objective Realität und Wahrheit der Geschichte und des Buchstabens ganz aufgaben[17]), als auch diejenigen, welche, wie Philo selbst — ohne Zweifel die Mehr-

16) Vergl. Bleek's Hebräerbrief, Abtheil. II. Berlin 1836. S. 17., Dähne, a. a. O. S. 29. Anm., Hartmann, Verbindung des alt. Test. mit dem neuen, Hamburg 1831. S. 76 f.

17) Vergl. Dähne, jüd. alex. Rel.phil. I. S. 66., Neander, Kirchengeschichte I. 99.

zahl — den buchstäblichen Sinn neben dem allegorischen überall mit Ausnahme weniger Stellen festhielten, waren, obwohl sie den Adam höher stellten als seine Nachkommen [18]), doch fern davon, das, was sie symbolisch in ihm dargestellt fanden, auf seine historische Erscheinung zu übertragen, wie sie ihn auch keineswegs von der Sünde freisprachen. So wäre wohl begreiflich, wie ein zum Christenthum übergetretener jüdischer Alexandriner in der historischen Person Christi das realisirt finden mochte, was er in Adam symbolisch vorgebildet erblickte, aber nie, wie ein solcher den geschichtlichen Adam mit Christo identificiren konnte. Dies thun aber die Clementinen mit ihrer Annahme, daß die Sophia in Adam wie in Christo erschienen sei [19]).

Das ist der Eine höchst bedeutende Unterschied der Clementinen von den jüdischen Alexandrinern, daß die Erstern auf den geschichtlichen Adam übertragen, was die Letztern nur symbolisch in ihm dargestellt glaubten. Aber auch hiervon abgesehen müssen wir sagen, daß der jüdische Alexandrinismus keineswegs der Boden war, aus dem die clementinische Identificirung von Adam und Christus hervorgehen konnte. Erwarteten die Alexandriner wirklich, was nach Dähne's Bemerkungen (S. 437 ff.) keineswegs unwahrscheinlich ist, daß der Logos selbst als Messias erscheinen werde, so erhoben sie ihn selbst ja weit über das, was sie in Adam symbolisch angedeutet fanden, und es wäre unbegreiflich, wie ein zum Christenthum übergetretener Alexandriner auch Adam als den Mensch gewordenen Logos betrachten konnte. Erwarteten sie aber im Messias nur das verwirklicht, was sie in Adam symbolisch dargestellt fanden, so wäre die clementinische Annahme, daß die Sophia (der Logos der Alexandriner) in beiden erschienen sei, nicht minder unerklärlich. Nehmen wir noch hinzu, daß diese Annahme in den Clementinen eng mit der Behauptung zusammenhängt, daß die Sophia auch in Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses Mensch geworden ist, daß aber die jüdischen Alexandriner Enos, Henoch, Noah nur als Symbol der niedern bür-

18) Vergl. Dähne S. 255.

19) Vergl. oben S. 194 ff. u. öfter.

gerlichen Tugend [20]) (ihrer Unterscheidung der Tugend in eine niedere und höhere gemäß, vergl. Dähne S. 369 ff.) erblickten, so wird vollends klar, daß es der Alexandrinismus nicht ist, dem diese Ansicht der Clementinen entsprossen sein kann.

Wenn sonach die Berührungspunkte, welche Dähne zwischen unserer Schrift und dem jüdischen Alexandrinismus hat finden wollen, bei genauerer Betrachtung schwinden, wenn überall tiefer liegende Differenzen hervortreten, wo scheinbar Harmonie obwaltet, wenn sich, — wie wir dies bei der Widerlegung der Dähneschen Argumente Gelegenheit gehabt haben hervorzuheben, — grade von den eigenthümlichen Vorstellungen der Clementinen nichts Analoges in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie findet, dann werden wir sicher die Ansicht vom alexandrinischen Ursprung der Clementinen zurückweisen müssen.

Die zweite Annahme, die wir hier genauer zu prüfen haben, ist die schon von Cölln und nach ihm besonders von Schenkel [21]) geltend gemachte, nach der die Clementinen von einem römischen Monarchianer vor der Zeit Victor's verfaßt sein sollen. Schenkel geht von der vielbesprochenen Stelle des Eusеb h. e. V, 28. aus. Der Ungenannte, aus dem die dortige Beschreibung der Artemoniten entlehnt ist, beruft sich zur Widerlegung ihrer Behauptung, daß ihre Lehre die von Anfang an bis zur Zeit des römischen Victor herrschende gewesen sei, auf Justin, Miltiades, Tatian u. a., *ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός*. Weshalb, frägt Schenkel, übergeht er den römischen Clemens? Der Grund könne kein anderer sein, als weil dieser für den Verfasser der Clementinen gegolten habe. **Ex erudito igitur,** fährt er fort, **veterique opinioni de Christi persona** (d. h. nach Schenkel der artemonitischen) **addicto viro ante Victoris tempora hoc opus exaratum — — — crediderim.** Allein gesetzt auch, der Ungenannte habe sich aus dem Grunde nicht auf den römischen Clemens berufen, weil er diesen für den Verfasser der Clementinen hielt, so kann hieraus doch unmöglich der artemonitische Charakter der

20) Wogegen sie Abraham, Isaak und Jakob als Symbol der höhern Tugend ansahn. Vergl. Dähne S. 365 ff.

21) Vergl. die Litteratur Anm. 46.

Clementinen gefolgert werden, da die Läugnung der Gottheit Christi keineswegs bloß den Artemoniten eigen war. Indessen scheint auch Schenkel dies nicht als eigentliches Argument, sondern nur als Einleitung zu seinen nachfolgenden drei Gründen zu betrachten.

1) Als ersten Grund führt Schenkel die Uebereinstimmung in der Läugnung der Gottheit Christi an, de eccl. corinth. p. 54. Daß die Clementinen wie die Artemoniten die Gottheit Christi bekämpfen (über die Erstern vergl. oben S. 143 f.), leidet keinen Zweifel. Allein wenn doch nicht in Abrede gestellt werden kann, daß auch andere Parteien als die Artemoniten dieselbe nicht anerkannten, so kann die Uebereinstimmung der Clementinen mit den Artemoniten in diesem Punkte doch nur dann Bedeutung haben, wenn auch die Art und Weise, wie beide die Gottheit Christi bestreiten, dieselbe ist. Dies ist aber keineswegs der Fall. Die Artemoniten läugneten seine Gottheit, indem sie die höhere Natur in ihm als bloße Gotteskraft faßten, wogegen nach den Clementinen seine höhere Natur — die Sophia — ein von Gott hypostatisch verschiedenes Wesen ist, gegen dessen Gottheit sie das Gezeugtsein geltend machen, indem sie davon ausgehn, nur wer in Allem einem Andern ähnlich sei, könne mit demselben Namen, wie dieser, benannt werden (vergl. oben S. 143.).

2) Noch weit weniger vermag der zweite von Schenkel hervorgehobene Punkt das zu beweisen, was er soll. Schenkel glaubt, die Stelle des Euseb, h. e. V, 28., wo von den Artemoniten gesagt wird, *γραφὰς μὲν θείας ἀφόβως ῥεραδιουργήκασιν*, und etwas weiterhin *ταῖς θείαις γραφαῖς ἀφόβως ἐπέβαλον τὰς χεῖρας, λέγοντες αὐτὰς διωρθωκέναι*, auf's alte Testament beziehen und daraus entnehmen zu müssen, daß sie alle Stellen, welche die Einheit Gottes scheinbar beeinträchtigten, änderten, unter dem Vorgeben, sie zu berichtigen. Hierin findet er dasselbe Verfahren, wie in den Clementinen, welche alle solche Stellen für verfälscht erklärten.

Wir wollen mit Schenkel nicht darüber rechten, daß er die angeführten Worte nur auf das alte Testament bezieht [22]).

---

22) Nach meiner Ansicht ist bei den angeführten Worten an das

Aber unbegreiflich ist es, wie er das hier den Artemoniten vorgeworfene Verfahren mit dem unsers Verfassers zusammenstellen kann. Die Artemoniten beabsichtigten den Text zu verbessern, die ursprüngliche, ächte Lesart wiederherzustellen (λέγοντες αὐτὰς scil. τὰς θείας γραφὰς διωρθωκέναι), wobei denn ihre Abschriften unter einander mannigfache Abweichungen darboten, wie der Ungenannte bei Euseb a. a. O. berichtet. Sie übten also eine, wenn auch noch so willkürliche, Texteskritik. Ganz verschieden war aber das Verfahren der Clementinen. Da sie das Ansehn aller altteft. Bücher außer dem Pentateuch als von der falschen Prophetie herrührend verwarfen und behaupteten, daß ihre Verfasser nur mitunter auch Wahres ausgesprochen hätten (vergl. oben S. 192 ff.), so leuchtet ein, daß hier von einer Texteskritik nicht die Rede sein kann. Aber war ihr Verfahren in Bezug auf den Pentateuch nicht vielleicht jener Texteskritik der Artemoniten entsprechend? Es könnte dies auf den ersten Anblick so scheinen. Moses war ja nach ihrer Voraussetzung einer aus der Zahl der wahren Propheten, im Pentateuch lag seine Lehre aber, wie sie glaubten, verfälscht vor.

---

alte, wie an das neue Testament zu denken. Denn die von Schenkel für die alleinige Beziehung auf das erstere geltend gemachten Worte, ἔνιοι δὲ αὐτῶν οὐδὲ παραχαράσσειν ἠξίωσαν αὐτὰς, (scil. τὰς θείας γραφὰς) ἀλλ' ἁπλῶς ἀρνησάμενοι τόν τε νόμον καὶ τοὺς προφήτας (in demselben Capitel des Euseb), nöthigen uns nur die obige Stelle jedenfalls auch auf das alte Testament, keineswegs auf dieses allein zu beziehn. Dachte der Verfasser nämlich bei den Worten: «die Artemoniten haben die heiligen Schriften ohne Scheu verfälscht», an das alte wie das neue Testament, so konnte er, wenn ihm nachher beifiel, daß Manche das alte Testament ganz verwarfen, wohl sagen: Einige von ihnen würdigen sie nicht einmal einer Verfälschung, sondern verwerfen sie ganz — obschon er hier ungenau auf das alte Test. beschränkte, was er vorher vom alten und neuen ausgesagt hatte. Daß aber bei den Worten γραφὰς μὲν θείας ἀφόβως ῥεραδιουργήκασιν auch an das neue Testament zu denken ist, erhellt daraus, daß den Artemoniten vorher die Behauptung beigelegt wird, auch die Apostel hätten Christum für einen ψιλὸν ἄνθρωπον gehalten. Sodann aber aus einer Stelle des Epiphanius h. LVII. c. 2. wo dem Theodot eine von der damals gewöhnlichen abweichende Interpunctation der berühmten Stelle Röm. IX, 5. Schuld gegeben wird. Vergl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Semler, Geschichte der Glaubenslehre, Theil I. S. 217. Anm.

Entspricht demnach nicht vielleicht ihr Bemühen, das wirklich von Moses Herrührende von den unächten Zusätzen zu sondern, der Texteskritik der Artemoniten? Auch dies ist entschieden zu verneinen. Der Verfasser der Clementinen gab den mosaischen Ursprung des Pentateuchs auf, gleich bei dem Niederschreiben desselben war nach ihm die ächt mosaische Lehre verfälscht. Er konnte demnach nicht den ursprünglichen Text wiederherstellen, sondern nur ermitteln wollen, in wie weit der Verfasser ächt Mosaisches, in wie weit unächte Zusätze aufgenommen habe.

So ist das Verfahren der Clementinen und des Artemonitismus ein ganz verschiedenes. Eben so verschieden ist auch die Ansicht über das alte Testament, auf welche das Verfahren beider zurückweiset. Wenn die Artemoniten eine Verbesserung des alttest. Textes vornahmen, so ließen sie doch die Autorität desselben unangetastet. Dies leuchtet von selbst ein und geht noch außerdem aus der weitern Bemerkung (bei Euseb l. l., die Stelle ist mitgetheilt Anm. 22.) hervor, daß Einige von ihnen das alte Test. nicht einmal einer Verfälschung gewürdigt, sondern einfach verworfen hätten. Dagegen verwarfen die Clementinen das ganze alte Testament mit Ausnahme des Pentateuchs, dem sie aber auch nur bedingt göttliches Ansehn beilegen. Wenn nun aber diese Ansicht mit ihrer ganzen religiösen Anschauung eng zusammenhängt, mit der Identificirung des ächten Judenthums und Christenthums, mit ihrer Annahme einer doppelten Art von Prophetie, mit ihrer Inspirationstheorie (wie öfter entwickelt ist), dagegen die Texteskritik der Artemoniten mit ihrer dialektischen Verstandesrichtung, ihrem Studium der griechischen Philosophie, so leuchtet wohl ein, daß wir unmöglich das Verhältniß der Clementinen und Artemoniten zum alten Testament und ihr Verfahren in Bezug auf dasselbe zusammenstellen dürfen.

3) Der dritte von Schenkel angeführte Grund ist: In philosophicas et mathematicas artes summum contulisse videntur studium Monarchiani. Pseudoclementem et dialectica arte esse usum et mathematica ipsi cordi fuisse et philosophiae doctrina et institutis non leviter tantummodo fuisse imbutum, nemo ignorabit. Selbst die Richtigkeit dieses Arguments vorausgesetzt, müßten wir dessen

Beweiskraft durchaus in Abrede stellen. Wie sollte der Schluß wohl im Geringsten haltbar sein, «die Artemoniten gaben viel auf griechische Philosophie, der Verfasser der Clementinen gleichfalls, also ist er ein Artemonit». Aber nicht einmal die Richtigkeit des Arguments können wir zugeben. Die Theologie der Artemoniten ruhete wesentlich auf dem Studium der griechischen Philosophie, dagegen lautet das Urtheil der Clementinen über dieselbe durchaus verdammend. Allerdings besaß der Verfasser selbst eine nicht unbedeutende philosophische Bildung, sein Clemens hat alle philosophischen Systeme kennen gelernt, aber das Resultat seiner Bestrebungen ist: in der Philosophie erscheinen die Dinge nicht wie sie sind, sondern nehmen nach der Fähigkeit der Vertreter einen größern oder geringern Schein der Wahrheit an; erst im Christenthum findet er das, was er bei der Philosophie vergebens gesucht hat (vergl. oben S. 51 ff.). Das Heidenthum in allen seinen Gestaltungen, als Volksglaube, wie von Seiten seiner Philosophie, ist nach dem Urtheil unsers Verfassers absolut verwerflich und eine Religion der Unsittlichkeit (vergl. S. 135 ff.), selbst der größte heidnische Philosoph Sokrates wird mit dem Vorwurf der schändlichsten Unsittlichkeit gebrandmarkt (h. V, 18.). Nur zur Widerlegung der heidnischen Gegner auf ihrem Standpunkt ist die Kenntniß der Philosophie brauchbar, weshalb denn auch nicht Petrus, sondern der philosophisch gebildete Clemens das Heidenthum von Seiten seiner philosophischen Deutung bekämpfen muß (vergl. oben S. 88.).

Beweiset somit schon Alles, womit Schenkel den artemonitischen Charakter der Clementinen hat darthun wollen, grade das Gegentheil, so bedarf es wohl keiner weitern Ausführung, wie sich von den eigenthümlichen Ansichten unsers Verfassers auch keine Spur bei den Artemoniten zeigt. Oder wer möchte es unternehmen, bei ihnen die clementinische Identificirung des wahren Judenthums und Christenthums, die Unterscheidung des ächten Judenthums von der alttest. Religion, die Identificirung von Adam, Henoch — — — Moses, Christus aufzuweisen? Und die Annahme Schenkels, der Verfasser der Clementinen sei in seiner Polemik gegen Marcion, der sich auf den Sündenfall Adams berief, um auch dadurch die Mangelhaftigkeit des alttest. Gottes, der diesen gebildet, im Gegensatz gegen den Gott des

Christenthums zu erweisen, so weit gegangen, Adam und Christus zu identificiren, stellt sich leicht als gänzlich unhaltbar heraus. Ohne hervorzuheben, daß es ja genügt haben würde, die Sündlosigkeit Adams zu behaupten und die Stellen, welche von seinem Sündenfall handeln, für verfälscht zu erklären, daß nicht abzusehn ist, wie der Verfasser auf diese Weise dazu kommen konnte, die Identität von Adam und Christo zu behaupten, mache ich nur darauf aufmerksam [23]), daß dies Dogma einen viel zu eigenthümlichen, positiven Charakter trägt, daß es viel zu genau mit dem ganzen eigenthümlichen System der Clementinen, mit ihrer Identificirung des Judenthums und Christenthums, mit ihrer Unterscheidung einer doppelten Art der Prophetie u. s. w. zusammenhängt, als daß es auf rein negativem Wege erklärt werden könnte.

So sind die Clementinen weder alexandrinischen Ursprungs, noch ein Product der Monarchianer, ebensalls kein Erzeugniß der katholischen Kirche (was aus der §. 4. zu gebenden Charakteristik der nachapost. Zeit von selbst einleuchten wird), noch des Gnosticismus (vergl. §. 10.), noch des Nazaräismus (vergl. §. 5. am Ende), vielmehr des Ebionitismus. — Indem wir zum Erweise unserer Ansicht auf den Ebionitismus näher eingehen müssen, haben wir zunächst die Behauptung, daß es niemals eine solche Secte gegeben, zu besprechen.

---

§. 2.

Die Annahme, daß es niemals eine Secte der Ebioniten gegeben habe, in ihrer geschichtlichen Entwickelung.

Aus zwei gradezu entgegengesetzten Anschauungen hinsichtlich des Ebionitismus wie der ältesten Kirche konnte die Annahme, daß es nie eine besondere Secte der Ebioniten gegeben habe, hervorgehn. Hatte man, um jene Annahme zu begründen, die Ebioniten mit der katholischen Kirche auszugleichen, so konnte man sich bei diesem Ausgleichungsversuch entweder an die Ebioniten, oder an die erste katholische Kirche wenden, ent-

23) Worauf auch Dähne gegen Schenkel hingewiesen hat.

weder die Erstern von den ihnen Schuld gegebenen Irrlehren retten, oder jene Lehren der ganzen ältesten Kirche zueignen. Wenn nämlich die Väter insbesondere die niedrigen und unwürdigen ebionitischen Vorstellungen hinsichtlich der Person Christi ins Auge faßten, so ließ sich die bezeichnete Annahme entweder so begründen, daß man jene Angaben der niedrigen unwürdigen Vorstellungen oder das als irrig in Anspruch nahm, daß dieselben einer besondern Partei und nicht vielmehr der ganzen ältesten Kirche beigelegt worden sind. Im erstern Fall befreite man die Ebioniten aus der Zahl der Häretiker, indem man sie zu katholischen Christen, im zweiten dadurch, daß man die ersten katholischen Christen zu Ebioniten machte; im ersten nahm man die Existenz des Ebionitismus ganz in Abrede, im zweiten machte man aus einer Secte eine kirchenhistorische Periode des Ebionitismus. Beide Annahmen haben ihre Vertreter gefunden, doch haben beide — in der angegebenen Fassung gradezu entgegengesetzt — sich in der Wirklichkeit einander vielfach genähert. Denn einestheils konnte man, wenn man die ganze älteste Kirche des Ebionitismus beschuldigte, also aus der Secte eine kirchenhistorische Periode des Ebionitismus machte, doch von der Ebionitenbeschreibung der Väter Einzelnes als irrig abziehn; anderntheils war es natürlich, daß, wenn man die Ebioniten zu katholischen Christen erheben wollte und deshalb die Darstellung ihrer Lehren durch die Väter als irrig verwarf, man doch häufig nicht die absolute Unrichtigkeit derselben behauptete, sondern etwas Wahres anerkannte, dem man dann die ersten katholischen Christen — um beide auszugleichen — näher zu bringen hatte.

In Folge der lebhaften Streitigkeiten des 17ten und 18ten Jahrhunderts über die Trinitätslehre der vornicänischen Väter wandte man eine besondere Aufmerksamkeit auch den Ebioniten zu. Wenn man einerseits die ältesten Väter in völlige Uebereinstimmung mit den Bestimmungen des nicänischen Concils zu bringen suchte [1]), so ging man anderseits zum Theil so weit, der ganzen ältesten Kirche, wenigstens bis in die Mitte des

---

1) So vor Allen Georg Bull in den späterhin anzuführenden Schriften.

zweiten Jahrhunderts die Lehre von der Gottheit und Präexistenz Christi abzusprechen — als eine Lehre, deren Einführung erst vom Platonismus ausgegangen sei. — Von dieser Ansicht aus konnte man leicht zur Behauptung kommen, daß die den Ebioniten zugeschriebenen christologischen Vorstellungen bis auf Justin den Märtyrer die allein gültigen gewesen seien, und somit zur Verwandlung der Secte der Ebioniten in eine Zeit des Ebionitismus. Schon Dan. Zwicker hatte im Jahre 1658 die Behauptung aufgestellt: **Ebionitas primos et antiquissimos adeoque omnium maxime orthodoxos Christianos fuisse**, mit denen die ganze älteste Kirche, mit Ausnahme ihrer Ansicht von der natürlichen Erzeugung Christi, völlig übereingestimmt [2]. Eine ähnliche Ansicht sprechen Sam. Crell in mehreren Schriften [3], vor allem in seinem **initium evangelii Joannis ex antiquitate restitutum** [4], und Souve-

---

2) In seinem anonym erschienenen irenicum irenicorum seu reconciliatoris Christianorum hodiernorum norma triplex, sana omnium hominum ratio, scriptura et traditiones, Amstelod. 1658. p. 70 seqq. 111 seqq. Vergl. damit zwei andere Schriften von ihm: irenico —, mastrix perpetuo convictus et constrictus, Amstelod. 1661. und sein henoticum Christianorum, Amstelod. 1662. Ich kenne diese drei Schriften nur aus den actis eruditorum vom Jahre 1697. p. 506., Bulls judicium eccles. cathol. p. 70. und einigen andern Werken.

3) Unter dem Namen Gilbertus Clerkius (vergl. Baumgarten, Hallische Bibliothek Theil III. S. 544 ff.) gab er 1695. seinen Antinicaenismus nebst zwei andern Abhandlungen heraus, sodann unter dem Namen Lukas Mellierus (bloß eine Versetzung der Buchstaben von Samuel Crellius) fides primorum Christianorum ex Barnabae, Clementis et Hermae scriptis demonstrata, Londini 1697. Auch diese Schriften kenne ich nicht aus eigener Anschauung.

4) Im J. 1726 unter dem Namen Artemonius erschienen. Den Inhalt dieser Schrift kenne ich aus Bull's Werken, besonders aber aus Döderlein's commentarius de Ebionaeis, vergl. daselbst p. 6. u. 473. An der ersten Stelle gibt er deren Inhalt so an: Ebionaei cum — — — praeexistentem aliquam Messiae divinam naturam plane ignorarent, nihilo secius tamen optimi et primitivi ab ipso Christo et apostolis instituti Christiani essent, documento esse possunt, primos ac genuinos Christianos hac in parte prorsus a Socinianis stare, horumque dogma communem et universalem ecclesiae per integra fere duo priora saecula doctrinam fuisse, dum saeculo altero jam exeunte nonnullorum patrum, Justini martyris praecipue

rain [5]) aus. Insbesondere ist hier J. Toland zu erwähnen, der sich in seinem Nazarenus [6]) zu zeigen bemühte, daß es so wenig eine Häresie der Ebioniten gegeben habe, daß sie vielmehr die ächten und ursprünglichen Christen gewesen, mit denen die ganze Kirche, bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts die Lehre von der Gottheit Christi u. s. w. aufgekommen, übereingestimmt habe. Ebenso Bolingbroke [7]) u. a. [8]).

---

culpa acciderit, ut ex philosophia platonica somnium aliquod de praeexistente Christi divinitate in ecclesiam introduceretur ac primo quidem arianismus, sensim vero ipse homousianismus produceretur. — — — Deinceps primitivos istos optimosque ex circumcisione Christianos oppressos ac violenter expulsos esse — —, nec posse rei christianae recte consuli, nisi ad Ebionaeorum Nazaraeorumque dogmata redeamus.

5) Le Platonisme devoilé, ou essai touchant le verbe platonicien, Cologne 1700., nach der Uebersetzung von Löffler, 2te Ausgabe, Züllichau und Freystatt 1792. Souverain macht die alte Kirche nicht gradezu zu einer ebionitischen, wie er denn auch von einer besondern Secte der Ebioniten redet. Vergl. S. 359 ff. Indem er aber die Dreieinigkeitslehre aus dem Platonismus ableitet, meint er, daß die alte Kirche nicht über die Lehre von der übernatürlichen Entstehung Christi in Betreff seiner Person hinausgegangen und eben nur hierin von den Ebioniten abgewichen sei, die sie ebendeshalb auch als christliche Brüder, keineswegs als Ketzer angesehen habe.

6) Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity, Lond. 1718. Ich kenne dies Buch nur nach der französischen Uebersetzung, Londres 1777. Vergl. daselbst p. 46 seqq. Ueber diese Schrift siehe auch Mosheim's öfter angeführten vindiciae antiquae christian. disciplinae und Lechler's Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart und Tübingen 1841. Anhang I. S. 469 ff.

7) Seine Werke sind nach seinem Tode herausgegeben von David Mallet: the philosophical Works of the Right Honorable Henry St. John Lord Viscount Bolingbroke in five volumes, Lond. 1754. Vergl. besonders den zweiten Band. Ich kenne auch dieses Werk nur aus den Berichten Anderer.

8) So z. B. der Verfasser des judicium patrum circa doctrinam de trinitate Bulli Nicaenae defensioni oppositum p. 41 seqq., worüber Bull, primitiva et apostolica traditio c. I. §. 5. p. 4. nach der Ausgabe von Grabe zu vergleichen ist, und Priestley, Geschichte der Verfälschungen des Christenthums, ins Deutsche übersetzt, Bd. I. Hamburg u. Kiel 1785. (2 Jahre vorher erschienen). Ebenso in seiner Schrift disquisitions relating to Matter and Spirit etc., Lond. 1777. Vergl. allgem. theol. Bibliothek Band XII., Mietau 1779. S. 281 f.

Schon war aber von mehreren Seiten die entgegengesetzte Annahme ausgesprochen, wonach man die Ebioniten dadurch aus dem Ketzerkatalog zu retten suchte, daß man die Darstellung ihrer Ansichten bei den Vätern als irrig verwarf. Vitringa [9]) nahm im Anfang des 18ten Jahrhunderts die Ebioniten wenigstens in der Lehre von der Gottheit Christi in Schutz, ohne sie jedoch in allen übrigen Lehren mit der ältesten Kirche ausgleichen zu wollen. Weiter ging Rhenferd [10]). Die Angabe der Häresiologen, daß die Ebioniten die Gottheit Christi wie seine übernatürliche Geburt geläugnet, ist nach ihm eine calumnia (vergl. p. 156 seqq.), die zum Theil dem Haß der Heidenchristen gegen die Judenchristen, zum Theil der Unbekanntschaft der Erstern mit den Letztern [11]) ihren Ursprung verdanke. Ebioniten waren nach ihm die Judenchristen, welche mit der ganzen Kirche die übernatürliche Geburt und Gottheit Christi festhielten, nur dabei das Gesetz beobachteten, ohne jedoch das Gleiche von den Heidenchristen zu fordern. — Aber selbst der ungewöhnliche Scharfsinn Rhenferds vermochte seiner Ansicht nur geringen Eingang zu verschaffen, nur Lange [12]), Petr Zorn und Pertschen [13]) erklärten sich ohne Weiteres einverstanden. Auf durchaus selbstständige Weise kam dagegen Döderlein wesentlich zu demselben Resultat. Im Gegensatz zu denen, welche der ganzen ersten Kirche die ebionitische Anschauung beilegten, trat er in seinem commentarius de Ebionaeis, Butzovii 1770. auf die entgegengesetzte Seite. Wenn der berühmte Kämpfer gegen den Toland — Mosheim — solchen Ansichten gegenüber

---

9) Observationes sacrae tom. V., Franequerae 1708. p. 137 seqq.

10) In seiner dissertatio de fictis Judaeorum et Judaizantium haeresibus, in seinem opp. philol., Trajecti ad Rhenum 1722. p. 125 — 164.

11) So hätten die Väter daraus, daß die Ebioniten Christum einen Sohn David's nannten, fälschlich abgeleitet, daß sie seine Gottheit, daraus, daß die Ebioniten die Uebersetzung Theodotion's und Aquila's gebrauchten, in welcher Jes. VII, 14. νεᾶνις, nicht παρθένος übersetzt sei, daß sie seine übernatürliche Erzeugung geläugnet. — Hierzu sei ihr Name (arme) hinzugekommen, den man fälschlich auf ihre Vorstellungen von Christo bezogen habe. Vergl. l. l. p. 159 seqq.

12) Historia eccles., Halae 1722. p. 357.

13) Vergl. über die beiden Letztern die Litteratur S. 26. Anm. 21.

nachwies, wie die älteste Kirche der ebionitischen Ansicht fern gestanden, so glaubte Döderlein, wie er dies in der Vorrede p. 2 seqq. ausspricht, jene Meinung nur dann gründlich widerlegen zu können, wenn er selbst von den Ebioniten die Schuld einer Läugnung der Präexistenz und Gottheit Christi entfernte. Doch ging er nicht völlig soweit, als Rhenferd, daß er sie in allen Punkten mit der ersten Kirche ausgleichen wollte. — Döderlein's Versuch, den Ebionitismus vom Vorwurf einer Läugnung der Gottheit und Präexistenz Christi zu befreien, ist der letzte dieser Art geblieben.

Doch fing sich um diese Zeit von einer andern Betrachtungsweise aus die Ansicht geltend zu machen, «die Ebioniten seien gute, rechtgläubige Christen gewesen, die erst eine spätere Zeit zu Häretikern gestempelt habe». Allmählig war man in den Debatten über die Trinitätslehre der ersten Jahrhunderte zur Einsicht gekommen, daß bei den vornicänischen Vätern die Bestimmungen des Nicänums nicht zu suchen seien; und wie man, besonders wenn man unter dem Einflusse der Semlerschen Zeit stand, nur zu geneigt war, diesen Unterschied recht stark hervorzuheben und dem Athanasius eine gänzliche Neuerung Schuld zu geben, schlug man, wenn man gleich erkannt hatte, daß die ältesten Väter die eigentlichen ebionitischen Vorstellungen nicht getheilt, doch ihren Unterschied von den Ebioniten so gering als möglich an. Man achtete auf das milde Urtheil des Origenes über die Ebioniten [14]), ein gleiches glaubte man bei Justin zu finden [15]), erst Epiphanius, meinte man, habe die Ebioniten zu eigentlichen Ketzern gestempelt. So kam man denn theilweise zur Behauptung, «die Ebioniten seien gute, rechtgläubige, obwohl etwas schwache Christen gewesen, die in der ersten Zeit als christliche Brüder angesehn und erst von spätern Häresiologen verketzert seien». So Baumgarten in seiner von Semler herausgegebenen Polemik [16]), Stroth [17]), Eich-

14) Vergl. hierüber §. 4.

15) Wie wir §. 4. sehen werden, mit Unrecht.

16) Theil I. Halle 1763. S. 482. Anders in seiner Geschichte der Religionsparteien, gleichfalls von Semler herausgegeben, Halle 1766. S. 466 ff.

17) Die Schrift siehe in der Litteratur S. 25. Anm. 21.

horn [18]. Auch liegt diese Ansicht der Abhandlung von Lessing «neue Hypothese über die Evangelien» [19]) zu Grunde. — Ungeachtet Eichhorn versichert, daß dieses Resultat jetzt über alle Zweifel erhaben sei, stand diese Annahme doch ziemlich isolirt da; nach wie vor blieb die Betrachtung der Ebioniten als einer häretischen Partei die herrschende.

Nur in der neuesten Zeit sind die Versuche lebhaft erneuert worden, die Ebioniten in der Weise aus der Zahl der Häretiker zu befreien, daß man aus der Secte eine Zeit des Ebionitismus machte, ganz besonders durch den tübinger Baur. Anfänglich noch in der Betrachtung der Ebioniten als einer Secte einverstanden, identificirt er sie in seinen spätern Schriften mit den Judenchristen [20]). Gleich das ursprüngliche Judenchristenthum, mithin die ursprüngliche Gestalt des Christenthums, ist ihm Ebionitismus. Fern davon, als Häretiker angesehn zu werden, bildeten nach ihm die Ebioniten überall einen wesentlichen Bestandtheil der sich bildenden Kirche, und erst nach Ablauf der Zeit des Ebionitismus gab es eine Secte desselben. Mit dieser Identificirung des Judenchristenthums und des Ebionitismus, mithin mit der Annahme, daß die erste Form des Christenthums eine ebionitische gewesen, sind Lange [21]), Schultheß [22]),

---

18) Einleitung ins neue Test., Bd. I. 2te Auflage, Leipzig 1820. S. 14 ff.

19) Wolfenbüttel 1778., in seinen sämmtlichen Werken, Thl. XVII., Berlin 1793.

20) Vergl. hierüber die Litteratur S. 43 ff.

21) Die Judenchristen, Ebioniten und Nicolaiten, Leipzig 1828. Ganz bestimmt ist diese Ansicht allerdings von Lange nicht ausgesprochen. Sie liegt aber der Behauptung, daß alle eigenthümlichen Lehren des Ebionitismus fast ohne Ausnahme in Matthäus ihre Bestätigung finden (S. 50), zu Grunde. Vergl. dazu S. 65: «Und so lehrt uns die Geschichte des Christenthums in Palästina, daß es sich daselbst in jenem jüdischen Gewande, in welchem es im Matthäus erscheint, bis zur völligen Vernichtung des jüdischen Staats unter Hadrian erhalten hat, und daß es noch in derselben Form bei den Ebioniten hervortrat». Vergl. auch S. 68 ff.

22) Schultheß behauptet geradezu in seinen theol. Annalen 1828. S. 785: «Die Ebioniten sind unstreitig die Urgemeinde». Vergl. damit die in seinen symbolis vorgetragene Ansicht, siehe die Litteratur Anm. 44. S. 34.

Dorner[23]), Strauß[24]), Gfrörer[25]) einverstanden, so sehr sie unter einander in der Angabe seines eigentlichen Charakters abweichen[26]). Den äußersten Schritt hat Schwegler gewagt. Wenn Baur noch annimmt, daß auch die paulinischen Christen neben den Ebioniten einen wesentlichen Bestandtheil der Kirche gebildet haben, so tritt die paulinische Auffassung nach Schwegler[27]) in der ersten Zeit ganz zurück; die ganze älteste Kirche ruht nach ihm wesentlich auf der Basis des Ebionitismus. Die korinthische Gemeinde nicht allein zur Zeit des Paulus, sondern auch späterhin (S. 89.), ganz Kleinasien (S. 91.), vor allen die römische Kirche (S. 91 u. 117.) huldigte dem Ebionitismus. Hermas, Papias, Polycarp, Hegesipp, Melito von Sardes, Justin, Athenagoras, Tatian und die Enkratiten, Irenäus, Polycrates, Hippolytus, Hierakas, die **acta Pauli et Theclae**, das Evangelium *κατ' Αἰγυπτίους*, der zweite Brief des römischen Clemens, die Clementinen, ganz besonders aber der Montanismus (S. 108. 136. 219 ff. 223 ff. 262 ff.) tragen ein mehr oder minder ebionitisches Gepräge, so daß die Kirche «mit der Verdammung des Montanismus ihre eigne judenchristliche», d. h. nach Schwegler ebionitische «Vergangenheit verdammt hat». — Nirgends zeigt sich bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts auch nur eine Spur der paulinischen Richtung, erst mit Marcion taucht der Paulinismus wie ein **deus ex machina** auf. Wie schon Toland seiner Ansicht die Aechtheit aller Schriften der apostolischen Väter aufgeopfert hatte[28]),

23) Vergl. die Litteratur S. 45. Anm. 74. Eben deshalb meint Dorner in der Abhandlung über die Christologie S. 86., daß der Lehrbegriff der römischen Kirche fast im ganzen zweiten Jahrhundert aus den Clementinen, die er S. 96. als ebionitisches Product bezeichnet, erkannt werde.

24) Strauß, Leben Jesu, dritte Auflage S. 217 f. ist geneigt die ebionitische Anschauung für die ursprünglich christliche zu halten. Ueber Strauß nachher ein Mehreres.

25) Vergl. besonders sein Jahrhundert des Heils I. S. 261. Wir kommen auf ihn gleich weiterhin zurück.

26) Siehe darüber die Litteratur.

27) In der Litteratur S. 45.

28) In seinem **Amyntor or a Defence of Miltons Life etc. Lond. 1699.** Ich kenne dies Buch nur aus Mosheims **vindiciae** und Lechlers Gesch. des engl. Deismus S. 203 f.

so erklärt Schwegler den Brief des Polycarp, dessen paulinisches Gepräge er anerkennt, für unächt (vgl. §. 4.), von den Briefen des Ignatius erkennt er keine ächte Grundlage an, den ersten Brief des römischen Clemens, dessen Gepräge seiner Behauptung nichts weniger als günstig ist (vergl. §. 4.), ignorirt er ganz, den gegen die judaistische Anschauung gerichteten Brief des Barnabas führt er nur einmal (S. 136.) ganz beiläufig an, ohne auf dessen dogmatischen Charakter einzugehn. — Mit Schwegler im Wesentlichen einverstanden sind Zeller[29]) und Plank[30]).

Die nächste Folgerung aus der Identificirung von Judenchristenthum und Ebionitismus war, die judenchristlichen Apostel als Apostel des Ebionitismus auszugeben. So versichert Lange, daß die ebionitische Lehre fast ohne Ausnahme im Matthäus ihre Bestätigung finde[31]), Strauß findet besonders in Lukas vieles Ebionitische und den Clementinen Verwandte[32]), Gfrörer behauptet, daß in sämmtlichen Synoptikern der ebionitische Geist wehe[33]) und meint, daß die Ebioniten recht gut alle ihre Lehren von den Gründern unserer Kirche empfangen haben könnten[34]). Zeller erblickt in den Synoptikern die ebionitische Anschauung von der Person Christi (S. 55 ff.) und meint, daß der Verfasser der Apostelgeschichte ebionitische Quellen verarbeitet und uns dadurch die ursprüngliche Darstellung des christlichen Bewußtseins erhalten habe (S. 54.). — Das johanneische Evangelium, dessen antiebionitischer Charakter zu deutlich am Tage liegt[35]), hat Schwegler übernommen, der letzten Hälfte des zweiten Jahrh. zuzueignen, die spätere Abfassung der im paulinischen Geist verfaßten Apostelgeschichte darzuthun, Baur.

---

29) Studien zur neutest. Theologie in seinen Jahrbüchern 1843. Heft I. S. 54 ff.

30) Vergl. die Litteratur S. 45. Anm. 74.

31) Vergl. Anm. 21.

32) Vergl. oben S. 11.

33) Vergl. oben S. 10., auch in seiner Kirchengesch. I. S. 255. behauptet er: Die ebionit. Anschauung herrscht in den drei Sagenevangelien.

34) Jahrh. d. Heils I. S. 261.

35) Schultheß's Ansicht (vergl. Litteratur Anm. 44. S. 34.) dürfte wohl nicht vielen Beifall finden.

War die nächste Folgerung aus der beschriebenen Auffassung des Ebionitismus, denselben auf die judenchristlichen Apostel, so war eine weitere, ihn auf Christum selbst zurückzuführen. Dies hat Plank in seiner Abhandlung über das Princip des Ebionitismus versucht. Der Ebionitismus hält nach ihm fest «an der Form des christlichen Princips, in der Jesus es dargestellt hatte» (S. 24.). «Die Erscheinung des Ebionitismus ist der untrügliche Beweis, daß Jesus das Princip der Unabhängigkeit des Christenthums vom Judenthum nicht in seiner Allgemeinheit ausgesprochen», und, wie er gleich weiter ausführt, «sich desselben selbst nicht bewußt war».

Wenn wir der Ansicht Rhenferd's, Döberlein's u. a. gegenüber nachzuweisen haben, daß dem Ebionitismus die Annahme der Gottheit Christi fern gelegen (vergl. darüber §. 7.), so ist gegen die zuletzt besprochene Betrachtungsweise einmal zu zeigen, daß die ursprüngliche Form des Christenthums, wie sie aus den Schriften der judenchristlichen Apostel erkannt wird, zwar eine durch den Einfluß des Judenthums bedingte, keineswegs aber eine ebionitische war (vergl. den folgenden §.), und sodann, daß die unmittelbar nachapostolische Zeit ebenfalls den ebionitischen Irrthümern fern gestanden (vergl. §. 4.). — Wir wenden uns jetzt zu den Ebioniten und haben zunächst ihre allmählige Entstehung zu verfolgen.

---

§. 3.

Allmählige Ausbildung des Ebionitismus bis zu seinem offenen Hervortreten.

Die erste Gestaltung des Christenthums war den geschichtlichen Bedingungen gemäß eine durch's Judenthum nach einer zwiefachen Seite hin gebundene [1]). Die äußern Formen des

---

1) Der Verwirrung zu begegnen, welche hinsichtlich des Begriffs «Judenchristen, judaisirende Christen, Ebioniten» u. s. w. herrscht, bemerke ich Folgendes.

Das Wort «Judenchristen» bezeichnet nie eine Richtung, sondern nur die Abstammung. Wo ich von einer

[illegible] lichen, nur die Anerkennung Jesu von Nazareth
[illegible] unterschied die Christen von den Juden; nach
[illegible] beobachteten die Ersteren das Gesetz, besuchten den Tem-
[illegible] gottesdienstlichen Stunden (Act. II, 46. III, 1.
[illegible]; kurz alle Formen der nationalen Theokratie blie-
[illegible] und wie sie sich selbst nicht als eine besondere,

---

[illegible] christlichen Auffassung rede, verstehe ich die Erfas-
[illegible] Christenthums, welche durch den frühern jüdischen
[illegible] punkt nothwendig bedingt ist, in der sich allerdings der
[illegible] Standpunkt, aber keineswegs in einer das Christenthum
[illegible] trübenden Weise, — was die Ausdrücke judai-
[illegible], judaistische Richtung besagen — zu erkennen gibt.
[illegible] judenchristliche Auffassung war in ihrem Recht, kei-
neswegs aber die judaisirende. — Der Unterschied beider
wird in der folgenden Entwicklung hervortreten. — Der Aus-
druck «judaisirende, judaistische (judenzende) Christen»
bezeichnet nie die Abstammung, sondern die Richtung, welche
jüdische Elemente in ungehöriger Weise ins Chri-
stenthum überträgt. Daher derselbe nicht allein die Na-
zaräer und Ebioniten umfaßte, sondern auch im weitern
Sinn zur Bezeichnung einer jeden Richtung gebraucht wird,
welche, ohne einer von beiden Secten anzugehören, in irgend
einer Weise trübende Elemente aus dem Judenthum ins Chri-
stenthum hinübernimmt, wie z. B. der Hirte des Hermas einen
judaisirenden, aber weder einen nazaräischen, noch ebionitischen
Charakter trägt. So kann auch von judaisirenden Christen vor
der bestimmten Ausbildung des Nazaräismus und Ebionitismus
die Rede sein. Doch bemerke ich, daß ich im Nachfolgenden
für die judaisirenden Christen vor der Ausbildung des Ebioni-
tismus die Bezeichnung «judaistische Christen, Judaisten» wähle,
freilich nicht weil ich eine solche Unterscheidung in den Aus-
drücken selbst für begründet halten könnte. — Ebioniten und
[illegible]r bezeichnen zwei verschiedene Arten judaisirende Chri-
[illegible]r die dogmatische Eigenthümlichkeit der Letztern vergl.
[illegible] er Erstern §. 7. und 8.). Daß ich den Ausdruck
[illegible] en» nie in jenem weitern Sinn nehme, wonach er die
[illegible] mit umfaßt, habe ich schon früher (S. 18.) bemerkt.

außerhalb des Judenthums stehende, religiöse Gemeinschaft, sondern fortwährend noch als Juden betrachteten [2a]), so galten sie auch ebenso, wie die Pharisäer und Sadducäer, als eine jüdische αἵρεσις (Act. XXIV, 5. XXVIII, 22.) [2b]). Ja sie blieben als Christen selbst mit den einzelnen jüdischen Synagogen noch fortwährend im Zusammenhang [3]). Dem äußerlichen Festhalten

2a) Dies geht unter andern aus der Ueberschrift des Jacobusbriefs hervor.

2b) Vergl. Rothe, die Anfänge u. s. w. S. 142 ff., Bleek, Hebräerbrief I. S. 56 ff., Neander, apost. Zeitalter S. 39 ff.

3) Daß die palästinensischen Judenchristen im Zusammenhang mit den jüdischen Synagogen blieben (was neuerdings noch von Ebrard, Kritik der evangel. Geschichte, Frankf. a. M. 1842. S. 922. in Abrede genommen ist), geht aus folgenden Daten mit Gewißheit hervor.

Zunächst ist es nicht wahrscheinlich, daß die Judenchristen, die sich noch fortwährend als Juden betrachteten, sich selbst von den jüdischen Synagogen getrennt haben sollten. Hatte doch Christus selbst jeden Sabbath die Synagoge besucht (Luk. IV, 16.), und blieben auch die von Paulus gestifteten Gemeinden so lange im Zusammenhang mit der jüdischen Synagoge, an die er sich überall, wo Juden waren, zuerst wandte, bis sie von derselben ausgestoßen wurden. Daß aber die palästinensischen Juden ihre christlichen Brüder aus den Synagogen gestoßen haben, ist nicht nur durch nichts erweisbar — aus den Verfolgungen der Christen kann man es sicher nicht schließen, da diese nur momentan waren und deshalb in dem Verhältniß der Juden und Judenchristen nichts zu ändern vermochten, ebensowenig aus der Analogie mit den paulinischen Gemeinden, die sehr bald aus dem Synagogenzusammenhang mit den Juden heraustraten, da diese größtentheils aus Heidenchristen bestanden und freiern Grundsätzen hinsichtlich der Verbindlichkeit des Gesetzes zugethan waren — sondern schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil die Pharisäer, die sich überhaupt eines ungleich größern Anhangs und einer viel bedeutendern öffentlichen Wirksamkeit erfreueten, als die Sadducäer (vergl. darüber Winer, bibl. Reallexicon, Band II. 2te Ausgabe S. 419.), und die namentlich auch häufig den Vorsitz in den Synagogen führten (vergl. Hartmann's Verbindung des a. u. n. Test. S. 265.), weit weniger feindlich den Christen entgegentraten, als die Sadducäer. Gleich nach dem ersten öffentlichen Auftreten der Apostel waren es die Sadducäer, die eine besondere Erbitterung zeigten (Act. IV, 2.). Nach Act. V, 17. waren es wieder hauptsächlich die Sadducäer, welche die Apostel ins Gefängniß werfen ließen. Hiermit ist zu vergleichen, was Josephus antiqq. XX, 9. §. 1. erzählt, daß Jacobus, der Bruder des Herrn, durch den sadducäischen Hohenpriester Ananus den Tod erlitten, daß dessen Verfahren aber bei den Juden entschiedene Mißbilligung gefunden habe. Und wenn die Pharisäer nach Act. XXIII, 1 seqq. den Paulus gegen die Sadducäer in Schutz nehmen konnten (vergl. hierüber Olshausen zu dieser Stelle und

an den Formen des Judenthums entsprach als der tiefere Grund der äußern Gebundenheit eine ähnliche innere Gebundenheit des christlichen Bewußtseins. Erklären wir uns näher hierüber.

Schneckenburger über den Zweck u. s. w. S. 144 ff.), wie vielmehr werden sie nicht häufig mit den Judenchristen Partei gegen die Sadducäer gemacht haben.

Den bisherigen Betrachtungen können wir nun freilich keine entscheidende Beweiskraft beilegen. Entscheidend für unsere Annahme sind aber mehrere Stellen des neuen Test., Jac. II, 2. u. 6., Act. IX, 2., besonders XV, 21. Nach Jac. II, 2. kommen Reiche und Arme in die Synagogen, diese Reichen sind aber, wie aus v. 6. und 7. hervorgeht, ungläubige Juden (Kern, Jacobusbrief S. 152 f., 157., vergl. mit S. 61 f., Schneckenburger's Beiträge zur Einleitung S. 204 f., dagegen mit Unrecht Gebser in seinem Commentar S. 131 u. 146. und de Wette, Einleitung 4te Aufl. S. 309.). Auch das, was v. 2. in Bezug auf die äußere Einrichtung der Synagoge schließen läßt, paßt auf die Einrichtung der jüdischen Synagogen, worüber Vitringa, de synagoga vetere, ed. II., Leucopetrae 1726. lib. I. p. I. p. 190—199. nachzulesen ist. Ebenso ist aus der Stelle Act. IX, 2. wahrscheinlich, daß die Christen in Damaskus zur Zeit der Bekehrung des Paulus im Zusammenhang mit den dortigen jüdischen Synagogen standen (vergl. Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung, Band II. Göttingen 1818. S. 85 f.). — Außer allen Zweifel wird unsere Behauptung aber durch die Stelle Act. XV, 21. gesetzt. Hier sagt Jacobus, nachdem er seine Meinung dahin abgegeben, daß den Heiden nicht das Gesetz, sondern nur die Enthaltung vom Opferfleisch u. s. w. aufzuerlegen sei: «denn Moses wird in jeder Stadt von Alters her an jedem Sabbath in den Synagogen vorgelesen». Mag man nun diesen Vers mit Olshausen, de Wette, Meier als Begründung dafür auffassen, warum jene Enthaltung nothwendig sei, — so daß als Grund, weshalb die Heidenchristen sich des Opferfleisches u. s. w. enthalten müßten, der Umstand geltend gemacht wird, daß die Judenchristen, an die Beobachtung des Gesetzes gewöhnt, sonst Anstoß an der Lebensweise der Heidenchristen nehmen würden —, oder mit Neander (S. 164.) den Zusammenhang so denken: Was die Judenchristen betrifft, so ist es unnöthig, ihnen besondere Vorschriften zu ertheilen, da sie als Juden wissen, was sie zu beobachten haben, denn Moses werde jeden Sabbath in den Synagogen vorgelesen — immer konnte, daß Moses jeden Sabbath in den Synagogen vorgelesen werde, nur dann einen Grund hergeben, wenn die Judenchristen sich zu den Synagogen hielten; jedenfalls folgt also aus dieser Stelle, daß die Judenchristen damals im Zusammenhang mit den jüdischen Synagogen standen.

Obwohl sonach das, was ich aus dieser Stelle folgern zu müssen glaube, unabhängig ist von der Auffassung des Zusammenhangs, so kann

Als Christus seine Jünger verließ, da hafteten diese noch zu sehr an seiner äußern sinnlichen Erscheinung, das tiefere Verständniß seiner Lehre war ihnen noch nicht aufgegangen, wie der Erlöser selbst zu ihnen sprach: «Ich habe Euch noch Vieles zu sagen, Ihr aber könnt es noch nicht tragen». Die Ausgießung des heiligen Geistes, — das erste christliche Pfingst-

---

ich nicht unterlassen, eine Ansicht über denselben der Prüfung der Gelehrten vorzulegen, welche für mich sehr viel Empfehlendes hat, obwohl ich selbst nicht entschieden von deren Richtigkeit überzeugt bin. — Ich meine nämlich, daß der 21ste Vers allerdings die den Heidenchristen zugemutheten Auferlegungen rechtfertigen soll. Allein nicht, wie Olshausen, Meier, de Wette annehmen, vor der Versammlung — gegen diese Auffassung bemerkt Neander treffend, daß es vor jener Versammlung keiner Rechtfertigung bedurfte, weshalb den Heidenchristen so viel auferlegt wurde — sondern vor den Heidenchristen selbst. Demnach fasse ich den 21sten Vers als mit zum Inhalt dessen gehörig, was den Heidenchristen geschrieben werden soll. Ich halte dafür, sagt Jacobus v. 20., ihnen zu melden (v. 20. u. 21. wird sodann der Inhalt dessen angegeben, was ihnen gemeldet werden soll), sich vom Opferfleisch, von der Unzucht u. s. w. zu enthalten. Darauf fährt er fort, — als wenn er statt der Wendung: «sich zu enthalten u. s. w.», direct gesagt hätte, ich halte dafür, ihnen zu melden: «enthaltet Euch vom Opferfleisch» —: Denn Moses wird jeden Sabbath in den Synagogen vorgelesen, d. h. denn die Judenchristen halten fest am mosaischen Gesetz, da sie dasselbe jeden Sabbath in den Synagogen hören, also ist an keine Annäherung der Juden- und Heidenchristen zu denken, wenn Ihr dies nicht beobachten wollt. — Der Schriftsteller baut hier den letzten Theil des Satzes anders, als der Anfang forderte, wie dies im Griechischen nicht ungewöhnlich ist. Wir würden im Deutschen entweder sagen: Meine Ansicht ist, ihnen zu melden: «enthaltet Euch vom Opferfleisch, denn das Gesetz wird jeden Sabbath in den Synagogen vorgelesen», oder: meine Ansicht ist, ihnen zu melden, sich vom Opferfleisch u. s. w. zu enthalten, da das Gesetz jeden Sabbath verlesen werde. — Den möglichen Einwand gegen meine Erklärung, daß in dem Brief an die Heidenchristen doch jener Grund, weshalb sie sich vom Opferfleisch u. s. w. enthalten sollten, nicht angegeben ist, beseitigt die Bemerkung, daß jenes Schreiben ganz kurz ist, und die Heidenchristen darin auf die mündliche Unterweisung durch die Abgeordneten verwiesen werden. — Gegen die Fassung von Neander möchte ich geltend machen, daß bei derselben v. 20. und 21. zu losgerissen von einander stehn, die verbindenden Gedanken ergeben sich nicht natürlich genug.

Schon war aber von mehreren Seiten die entgegengesetzte Annahme ausgesprochen, wonach man die Ebioniten dadurch aus dem Ketzerkatalog zu retten suchte, daß man die Darstellung ihrer Ansichten bei den Vätern als irrig verwarf. Vitringa [9]) nahm im Anfang des 18ten Jahrhunderts die Ebioniten wenigstens in der Lehre von der Gottheit Christi in Schutz, ohne sie jedoch in allen übrigen Lehren mit der ältesten Kirche ausgleichen zu wollen. Weiter ging Rhenferd [10]). Die Angabe der Häresiologen, daß die Ebioniten die Gottheit Christi wie seine übernatürliche Geburt geläugnet, ist nach ihm eine calumnia (vergl. p. 156 seqq.), die zum Theil dem Haß der Heidenchristen gegen die Judenchristen, zum Theil der Unbekanntschaft der Erstern mit den Letztern [11]) ihren Ursprung verdanke. Ebioniten waren nach ihm die Judenchristen, welche mit der ganzen Kirche die übernatürliche Geburt und Gottheit Christi festhielten, nur dabei das Gesetz beobachteten, ohne jedoch das Gleiche von den Heidenchristen zu fordern. — Aber selbst der ungewöhnliche Scharfsinn Rhenferds vermochte seiner Ansicht nur geringen Eingang zu verschaffen, nur Lange [12]), Petr Zorn und Pertschen [13]) erklärten sich ohne Weiteres einverstanden. Auf durchaus selbstständige Weise kam dagegen Döderlein wesentlich zu demselben Resultat. Im Gegensatz zu denen, welche der ganzen ersten Kirche die ebionitische Anschauung beilegten, trat er in seinem **commentarius de Ebionaeis, Butzovii 1770.** auf die entgegengesetzte Seite. Wenn der berühmte Kämpfer gegen den Toland — Mosheim — solchen Ansichten gegenüber

---

9) Observationes sacrae tom. V., Franequerae 1708. p. 137 seqq.

10) In seiner dissertatio de fictis Judaeorum et Judaizantium haeresibus, in seinem opp. philol., Trajecti ad Rhenum 1722. p. 125 — 164.

11) So hätten die Väter daraus, daß die Ebioniten Christum einen Sohn David's nannten, fälschlich abgeleitet, daß sie seine Gottheit, daraus, daß die Ebioniten die Uebersetzung Theodotion's und Aquila's gebrauchten, in welcher Jes. VII, 14. νεᾶνις, nicht παρθένος übersetzt sei, daß sie seine übernatürliche Erzeugung geläugnet. — Hierzu sei ihr Name (arme) hinzugekommen, den man fälschlich auf ihre Vorstellungen von Christo bezogen habe. Vergl. l. l. p. 159 seqq.

12) Historia eccles., Halae 1722. p. 357.

13) Vergl. über die beiden Letztern die Litteratur S. 26. Anm. 21.

nachwies, wie die älteste Kirche der ebionitischen Ansicht fern gestanden, so glaubte Döderlein, wie er dies in der Vorrede p. 2 seqq. ausspricht, jene Meinung nur dann gründlich widerlegen zu können, wenn er selbst von den Ebioniten die Schuld einer Läugnung der Präexistenz und Gottheit Christi entfernte. Doch ging er nicht völlig soweit, als Rhenferd, daß er sie in allen Punkten mit der ersten Kirche ausgleichen wollte. — Döderlein's Versuch, den Ebionitismus vom Vorwurf einer Läugnung der Gottheit und Präexistenz Christi zu befreien, ist der letzte dieser Art geblieben.

Doch fing sich um diese Zeit von einer andern Betrachtungsweise aus die Ansicht geltend zu machen, «die Ebioniten seien gute, rechtgläubige Christen gewesen, die erst eine spätere Zeit zu Häretikern gestempelt habe». Allmählig war man in den Debatten über die Trinitätslehre der ersten Jahrhunderte zur Einsicht gekommen, daß bei den vornicänischen Vätern die Bestimmungen des Nicänums nicht zu suchen seien; und wie man, besonders wenn man unter dem Einflusse der Semlerschen Zeit stand, nur zu geneigt war, diesen Unterschied recht stark hervorzuheben und dem Athanasius eine gänzliche Neuerung Schuld zu geben, schlug man, wenn man gleich erkannt hatte, daß die ältesten Väter die eigentlichen ebionitischen Vorstellungen nicht getheilt, doch ihren Unterschied von den Ebioniten so gering als möglich an. Man achtete auf das milde Urtheil des Origenes über die Ebioniten [14]), ein gleiches glaubte man bei Justin zu finden [15]), erst Epiphanius, meinte man, habe die Ebioniten zu eigentlichen Ketzern gestempelt. So kam man denn theilweise zur Behauptung, «die Ebioniten seien gute, rechtgläubige, obwohl etwas schwache Christen gewesen, die in der ersten Zeit als christliche Brüder angesehn und erst von spätern Häresiologen verketzert seien». So Baumgarten in seiner von Semler herausgegebenen Polemik [16]), Stroth [17]), Eich-

14) Vergl. hierüber §. 4.

15) Wie wir §. 4. sehen werden, mit Unrecht.

16) Theil I. Halle 1763. S. 482. Anders in seiner Geschichte der Religionsparteien, gleichfalls von Semler herausgegeben, Halle 1766. S. 466 ff.

17) Die Schrift siehe in der Litteratur S. 25. Anm. 21.

horn [18]). Auch liegt diese Ansicht der Abhandlung von Lessing «neue Hypothese über die Evangelien» [19]) zu Grunde. — Ungeachtet Eichhorn versichert, daß dieses Resultat jetzt über alle Zweifel erhaben sei, stand diese Annahme doch ziemlich isolirt da; nach wie vor blieb die Betrachtung der Ebioniten als einer häretischen Partei die herrschende.

Nur in der neuesten Zeit sind die Versuche lebhaft erneuert worden, die Ebioniten in der Weise aus der Zahl der Häretiker zu befreien, daß man aus der Secte eine Zeit des Ebionitismus machte, ganz besonders durch den tübinger Baur. Anfänglich noch in der Betrachtung der Ebioniten als einer Secte einverstanden, identificirt er sie in seinen spätern Schriften mit den Judenchristen [20]). Gleich das ursprüngliche Judenchristenthum, mithin die ursprüngliche Gestalt des Christenthums, ist ihm Ebionitismus. Fern davon, als Häretiker angesehn zu werden, bildeten nach ihm die Ebioniten überall einen wesentlichen Bestandtheil der sich bildenden Kirche, und erst nach Ablauf der Zeit des Ebionitismus gab es eine Secte desselben. Mit dieser Identificirung des Judenchristenthums und des Ebionitismus, mithin mit der Annahme, daß die erste Form des Christenthums eine ebionitische gewesen, sind Lange [21]), Schultheß [22]),

18) Einleitung ins neue Test., Bd. I. 2te Auflage, Leipzig 1820. S. 14 ff.

19) Wolfenbüttel 1778., in seinen sämmtlichen Werken, Thl. XVII., Berlin 1793.

20) Vergl. hierüber die Litteratur S. 43 ff.

21) Die Judenchristen, Ebioniten und Nicolaiten, Leipzig 1828. Ganz bestimmt ist diese Ansicht allerdings von Lange nicht ausgesprochen. Sie liegt aber der Behauptung, daß alle eigenthümlichen Lehren des Ebionitismus fast ohne Ausnahme in Matthäus ihre Bestätigung finden (S. 50), zu Grunde. Vergl. dazu S. 65: «Und so lehrt uns die Geschichte des Christenthums in Palästina, daß es sich daselbst in jenem jüdischen Gewande, in welchem es im Matthäus erscheint, bis zur völligen Vernichtung des jüdischen Staats unter Hadrian erhalten hat, und daß es noch in derselben Form bei den Ebioniten hervortrat». Vergl. auch S. 68 ff.

22) Schultheß behauptet geradezu in seinen theol. Annalen 1828. S. 785: «Die Ebioniten sind unstreitig die Urgemeinde». Vergl. damit die in seinen symbolis vorgetragene Ansicht, siehe die Litteratur Anm. 44. S. 34.

Dorner [23]), Strauß [24]), Gfrörer [25]) einverstanden, so sehr sie unter einander in der Angabe seines eigentlichen Charakters abweichen [26]). Den äußersten Schritt hat Schwegler gewagt. Wenn Baur noch annimmt, daß auch die paulinischen Christen neben den Ebioniten einen wesentlichen Bestandtheil der Kirche gebildet haben, so tritt die paulinische Auffassung nach Schwegler [27]) in der ersten Zeit ganz zurück; die ganze älteste Kirche ruht nach ihm wesentlich auf der Basis des Ebionitismus. Die korinthische Gemeinde nicht allein zur Zeit des Paulus, sondern auch späterhin (S. 89.), ganz Kleinasien (S. 91.), vor allen die römische Kirche (S. 91 u. 117.) huldigte dem Ebionitismus. Hermas, Papias, Polycarp, Hegesipp, Melito von Sardes, Justin, Athenagoras, Tatian und die Enkratiten, Irenäus, Polycrates, Hippolytus, Hierakas, die acta Pauli et Theclae, das Evangelium *κατ' Αἰγυπτίους*, der zweite Brief des römischen Clemens, die Clementinen, ganz besonders aber der Montanismus (S. 108. 136. 219 ff. 223 ff. 262 ff.) tragen ein mehr oder minder ebionitisches Gepräge, so daß die Kirche «mit der Verdammung des Montanismus ihre eigne judenchristliche», d. h. nach Schwegler ebionitische «Vergangenheit verdammt hat». — Nirgends zeigt sich bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts auch nur eine Spur der paulinischen Richtung, erst mit Marcion taucht der Paulinismus wie ein deus ex machina auf. Wie schon Toland seiner Ansicht die Aechtheit aller Schriften der apostolischen Väter aufgeopfert hatte [28]),

23) Vergl. die Litteratur S. 45. Anm. 74. Eben deshalb meint Dorner in der Abhandlung über die Christologie S. 86., daß der Lehrbegriff der römischen Kirche fast im ganzen zweiten Jahrhundert aus den Clementinen, die er S. 96. als ebionitisches Product bezeichnet, erkannt werde.

24) Strauß, Leben Jesu, dritte Auflage S. 217 f. ist geneigt die ebionitische Anschauung für die ursprünglich christliche zu halten. Ueber Strauß nachher ein Mehreres.

25) Vergl. besonders sein Jahrhundert des Heils I. S. 261. Wir kommen auf ihn gleich weiterhin zurück.

26) Siehe darüber die Litteratur.

27) In der Litteratur S. 45.

28) In seinem Amyntor or a Defence of Miltons Life etc. Lond. 1699. Ich kenne dies Buch nur aus Mosheims vindiciae und Lechlers Gesch. des engl. Deismus S. 203 f.

so erklärt Schwegler den Brief des Polycarp, dessen paulinisches Gepräge er anerkennt, für unächt (vgl. §. 4.), von den Briefen des Ignatius erkennt er keine ächte Grundlage an, den ersten Brief des römischen Clemens, dessen Gepräge seiner Behauptung nichts weniger als günstig ist (vergl. §. 4.), ignorirt er ganz, den gegen die judaistische Anschauung gerichteten Brief des Barnabas führt er nur einmal (S. 136.) ganz beiläufig an, ohne auf dessen dogmatischen Charakter einzugehn. — Mit Schwegler im Wesentlichen einverstanden sind Zeller [29]) und Plank [30]).

Die nächste Folgerung aus der Identificirung von Judenchristenthum und Ebionitismus war, die judenchristlichen Apostel als Apostel des Ebionitismus auszugeben. So versichert Lange, daß die ebionitische Lehre fast ohne Ausnahme im Matthäus ihre Bestätigung finde [31]), Strauß findet besonders in Lukas vieles Ebionitische und den Clementinen Verwandte [32]), Gfrörer behauptet, daß in sämmtlichen Synoptikern der ebionitische Geist wehe [33]) und meint, daß die Ebioniten recht gut alle ihre Lehren von den Gründern unserer Kirche empfangen haben könnten [34]). Zeller erblickt in den Synoptikern die ebionitische Anschauung von der Person Christi (S. 55 ff.) und meint, daß der Verfasser der Apostelgeschichte ebionitische Quellen verarbeitet und uns dadurch die ursprüngliche Darstellung des christlichen Bewußtseins erhalten habe (S. 54.). — Das johanneische Evangelium, dessen antiebionitischer Charakter zu deutlich am Tage liegt [35]), hat Schwegler übernommen, der letzten Hälfte des zweiten Jahrh. zuzueignen, die spätere Abfassung der im paulinischen Geist verfaßten Apostelgeschichte darzuthun, Baur.

---

29) Studien zur neutest. Theologie in seinen Jahrbüchern 1843. Heft I. S. 54 ff.

30) Vergl. die Litteratur S. 45. Anm. 74.

31) Vergl. Anm. 21.

32) Vergl. oben S. 11.

33) Vergl. oben S. 10., auch in seiner Kirchengesch. I. S. 255. behauptet er: Die ebionit. Anschauung herrscht in den drei Sagenevangelien.

34) Jahrh. d. Heils I. S. 261.

35) Schultheß's Ansicht (vergl. Litteratur Anm. 44. S. 34.) dürfte wohl nicht vielen Beifall finden.

War die nächste Folgerung aus der beschriebenen Auffassung des Ebionitismus, denselben auf die judenchristlichen Apostel, so war eine weitere, ihn auf Christum selbst zurückzuführen. Dies hat Plank in seiner Abhandlung über das Princip des Ebionitismus versucht. Der Ebionitismus hält nach ihm fest «an der Form des christlichen Princips, in der Jesus es dargestellt hatte» (S. 24.). «Die Erscheinung des Ebionitismus ist der untrügliche Beweis, daß Jesus das Princip der Unabhängigkeit des Christenthums vom Judenthum nicht in seiner Allgemeinheit ausgesprochen», und, wie er gleich weiter ausführt, «sich desselben selbst nicht bewußt war».

Wenn wir der Ansicht Rhenferd's, Döderlein's u. a. gegenüber nachzuweisen haben, daß dem Ebionitismus die Annahme der Gottheit Christi fern gelegen (vergl. darüber §. 7.), so ist gegen die zuletzt besprochene Betrachtungsweise einmal zu zeigen, daß die ursprüngliche Form des Christenthums, wie sie aus den Schriften der judenchristlichen Apostel erkannt wird, zwar eine durch den Einfluß des Judenthums bedingte, keineswegs aber eine ebionitische war (vergl. den folgenden §.), und sodann, daß die unmittelbar nachapostolische Zeit ebenfalls den ebionitischen Irrthümern fern gestanden (vergl. §. 4.). — Wir wenden uns jetzt zu den Ebioniten und haben zunächst ihre allmählige Entstehung zu verfolgen.

---

§. 3.

Allmählige Ausbildung des Ebionitismus bis zu seinem offenen Hervortreten.

Die erste Gestaltung des Christenthums war den geschichtlichen Bedingungen gemäß eine durch's Judenthum nach einer zwiefachen Seite hin gebundene [1]). Die äußern Formen des

---

1) Der Verwirrung zu begegnen, welche hinsichtlich des Begriffs «Judenchristen, judaisirende Christen, Ebioniten» u. s. w. herrscht, bemerke ich Folgendes.

Das Wort «Judenchristen» bezeichnet nie eine Richtung, sondern nur die Abstammung. Wo ich von einer

Judenthums blieben, nur die Anerkennung Jesu von Nazareth als des Messias unterschied die Christen von den Juden; nach wie vor beobachteten die Ersteren das Gesetz, besuchten den Tempel zu den gottesdienstlichen Stunden (Act. II, 46. III, 1. V, 21. 42.); kurz alle Formen der nationalen Theokratie blieben ihnen heilig, und wie sie sich selbst nicht als eine besondere,

---

judenchristlichen Auffassung rede, verstehe ich die Erfassung des Christenthums, welche durch den frühern jüdischen Standpunkt nothwendig bedingt ist, in der sich allerdings der frühere Standpunkt, aber keineswegs in einer das Christenthum wesentlich trübenden Weise, — was die Ausdrücke judaisirende, judaistische Richtung besagen — zu erkennen gibt. Die judenchristliche Auffassung war in ihrem Recht, keineswegs aber die judaisirende. — Der Unterschied beider wird in der folgenden Entwicklung hervortreten. — Der Ausdruck «judaisirende, judaistische (judenzende) Christen» bezeichnet nie die Abstammung, sondern die Richtung, welche jüdische Elemente in ungehöriger Weise ins Christenthum überträgt. Daher derselbe nicht allein die Nazaräer und Ebioniten umfaßte, sondern auch im weitern Sinn zur Bezeichnung einer jeden Richtung gebraucht wird, welche, ohne einer von beiden Secten anzugehören, in irgend einer Weise trübende Elemente aus dem Judenthum ins Christenthum hinübernimmt, wie z. B. der Hirte des Hermas einen judaisirenden, aber weder einen nazaräischen, noch ebionitischen Charakter trägt. So kann auch von judaisirenden Christen vor der bestimmten Ausbildung des Nazaräismus und Ebionitismus die Rede sein. Doch bemerke ich, daß ich im Nachfolgenden für die judaisirenden Christen vor der Ausbildung des Ebionitismus die Bezeichnung «judaistische Christen, Judaisten» wähle, freilich nicht weil ich eine solche Unterscheidung in den Ausdrücken selbst für begründet halten könnte. — Ebioniten und Nazaräer bezeichnen zwei verschiedene Arten judaisirende Christen (über die dogmatische Eigenthümlichkeit der Letztern vergl. §. 5., der Erstern §. 7. und 8.). Daß ich den Ausdruck «Ebioniten» nie in jenem weitern Sinn nehme, wonach er die Nazaräer mit umfaßt, habe ich schon früher (S. 18.) bemerkt.

außerhalb des Judenthums stehende, religiöse Gemeinschaft, sondern fortwährend noch als Juden betrachteten [2a]), so galten sie auch ebenso, wie die Pharisäer und Sadducäer, als eine jüdische αἵρεσις (Act. XXIV, 5. XXVIII, 22.) [2b]). Ja sie blieben als Christen selbst mit den einzelnen jüdischen Synagogen noch fortwährend im Zusammenhang [3]). Dem äußerlichen Festhalten

---

2a) Dies geht unter andern aus der Ueberschrift des Jacobusbriefs hervor.

2b) Vergl. Rothe, die Anfänge u. s. w. S. 142 ff., Bleek, Hebräerbrief I. S. 56 ff., Neander, apost. Zeitalter S. 39 ff.

3) Daß die palästinensischen Judenchristen im Zusammenhang mit den jüdischen Synagogen blieben (was neuerdings noch von Ebrard, Kritik der evangel. Geschichte, Frankf. a. M. 1842. S. 922. in Abrede genommen ist), geht aus folgenden Daten mit Gewißheit hervor.

Zunächst ist es nicht wahrscheinlich, daß die Judenchristen, die sich noch fortwährend als Juden betrachteten, sich selbst von den jüdischen Synagogen getrennt haben sollten. Hatte doch Christus selbst jeden Sabbath die Synagoge besucht (Luk. IV, 16.), und blieben auch die von Paulus gestifteten Gemeinden so lange im Zusammenhang mit der jüdischen Synagoge, an die er sich überall, wo Juden waren, zuerst wandte, bis sie von derselben ausgestoßen wurden. Daß aber die palästinensischen Juden ihre christlichen Brüder aus den Synagogen gestoßen haben, ist nicht nur durch nichts erweisbar — aus den Verfolgungen der Christen kann man es sicher nicht schließen, da diese nur momentan waren und deshalb in dem Verhältniß der Juden und Judenchristen nichts zu ändern vermochten, ebensowenig aus der Analogie mit den paulinischen Gemeinden, die sehr bald aus dem Synagogenzusammenhang mit den Juden heraustraten, da diese größtentheils aus Heidenchristen bestanden und freiern Grundsätzen hinsichtlich der Verbindlichkeit des Gesetzes zugethan waren — sondern schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil die Pharisäer, die sich überhaupt eines ungleich größern Anhangs und einer viel bedeutendern öffentlichen Wirksamkeit erfreueten, als die Sadducäer (vergl. darüber Winer, bibl. Reallexicon, Band II. 2te Ausgabe S. 419.), und die namentlich auch häufig den Vorsitz in den Synagogen führten (vergl. Hartmann's Verbindung des a. u. n. Test. S. 265.), weit weniger feindlich den Christen entgegentraten, als die Sadducäer. Gleich nach dem ersten öffentlichen Auftreten der Apostel waren es die Sadducäer, die eine besondere Erbitterung zeigten (Act. IV, 2.). Nach Act. V, 17. waren es wieder hauptsächlich die Sadducäer, welche die Apostel ins Gefängniß werfen ließen. Hiermit ist zu vergleichen, was Josephus antiqq. XX, 9. §. 1. erzählt, daß Jacobus, der Bruder des Herrn, durch den sadducäischen Hohenpriester Ananus den Tod erlitten, daß dessen Verfahren aber bei den Juden entschiedene Mißbilligung gefunden habe. Und wenn die Pharisäer nach Act. XXIII, 1 seqq. den Paulus gegen die Sadducäer in Schutz nehmen konnten (vergl. hierüber Olshausen zu dieser Stelle und

an den Formen des Judenthums entsprach als der tiefere Grund der äußern Gebundenheit eine ähnliche innere Gebundenheit des christlichen Bewußtseins. Erklären wir uns näher hierüber.

Schneckenburger über den Zweck u. s. w. S. 144 ff.), wie vielmehr werden sie nicht häufig mit den Judenchristen Partei gegen die Sadducäer gemacht haben.

Den bisherigen Betrachtungen können wir nun freilich keine entscheidende Beweiskraft beilegen. Entscheidend für unsere Annahme sind aber mehrere Stellen des neuen Test., Jac. II, 2. u. 6., Act. IX, 2., besonders XV, 21. Nach Jac. II, 2. kommen Reiche und Arme in die Synagogen, diese Reichen sind aber, wie aus v. 6. und 7. hervorgeht, ungläubige Juden (Kern, Jacobusbrief S. 152 f., 157., vergl. mit S. 61 f., Schneckenburger's Beiträge zur Einleitung S. 204 f., dagegen mit Unrecht Gebser in seinem Commentar S. 131 u. 146. und de Wette, Einleitung 4te Aufl. S. 309.). Auch das, was v. 2. in Bezug auf die äußere Einrichtung der Synagoge schließen läßt, paßt auf die Einrichtung der jüdischen Synagogen, worüber Vitringa, de synagoga vetere, ed. II., Leucopetrae 1726. lib. I. p. I. p. 190 — 199. nachzulesen ist. Ebenso ist aus der Stelle Act. IX, 2. wahrscheinlich, daß die Christen in Damaskus zur Zeit der Bekehrung des Paulus im Zusammenhang mit den dortigen jüdischen Synagogen standen (vergl. Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung, Band II. Göttingen 1818. S. 85 f.). — Außer allen Zweifel wird unsere Behauptung aber durch die Stelle Act. XV, 21. gesetzt. Hier sagt Jacobus, nachdem er seine Meinung dahin abgegeben, daß den Heiden nicht das Gesetz, sondern nur die Enthaltung vom Opferfleisch u. s. w. aufzuerlegen sei: «denn Moses wird in jeder Stadt von Alters her an jedem Sabbath in den Synagogen vorgelesen». Mag man nun diesen Vers mit Olshausen, de Wette, Meier als Begründung dafür auffassen, warum jene Enthaltung nothwendig sei, — so daß als Grund, weshalb die Heidenchristen sich des Opferfleisches u. s. w. enthalten müßten, der Umstand geltend gemacht wird, daß die Judenchristen, an die Beobachtung des Gesetzes gewöhnt, sonst Anstoß an der Lebensweise der Heidenchristen nehmen würden —, oder mit Neander (S. 164.) den Zusammenhang so denken: Was die Judenchristen betrifft, so ist es unnöthig, ihnen besondere Vorschriften zu ertheilen, da sie als Juden wissen, was sie zu beobachten haben, denn Moses werde jeden Sabbath in den Synagogen vorgelesen — immer konnte, daß Moses jeden Sabbath in den Synagogen vorgelesen werde, nur dann einen Grund hergeben, wenn die Judenchristen sich zu den Synagogen hielten; jedenfalls folgt also aus dieser Stelle, daß die Judenchristen damals im Zusammenhang mit den jüdischen Synagogen standen.

Obwohl sonach das, was ich aus dieser Stelle folgern zu müssen glaube, unabhängig ist von der Auffassung des Zusammenhangs, so kann

Als Christus seine Jünger verließ, da hafteten diese noch zu sehr an seiner äußern sinnlichen Erscheinung, das tiefere Verständniß seiner Lehre war ihnen noch nicht aufgegangen, wie der Erlöser selbst zu ihnen sprach: «Ich habe Euch noch Vieles zu sagen, Ihr aber könnt es noch nicht tragen». Die Ausgießung des heiligen Geistes, — das erste christliche Pfingst-

---

ich nicht unterlassen, eine Ansicht über denselben der Prüfung der Gelehrten vorzulegen, welche für mich sehr viel Empfehlendes hat, obwohl ich selbst nicht entschieden von deren Richtigkeit überzeugt bin. — Ich meine nämlich, daß der 21ste Vers allerdings die den Heidenchristen zugemutheten Auferlegungen rechtfertigen soll. Allein nicht, wie Olshausen, Meier, de Wette annehmen, vor der Versammlung — gegen diese Auffassung bemerkt Neander treffend, daß es vor jener Versammlung keiner Rechtfertigung bedurfte, weshalb den Heidenchristen so viel auferlegt wurde — sondern vor den Heidenchristen selbst. Demnach fasse ich den 21sten Vers als mit zum Inhalt dessen gehörig, was den Heidenchristen geschrieben werden soll. Ich halte dafür, sagt Jacobus v. 20., ihnen zu melden (v. 20. u. 21. wird sodann der Inhalt dessen angegeben, was ihnen gemeldet werden soll), sich vom Opferfleisch, von der Unzucht u. s. w. zu enthalten. Darauf fährt er fort, — als wenn er statt der Wendung: «sich zu enthalten u. s. w.», direct gesagt hätte, ich halte dafür, ihnen zu melden: «enthaltet Euch vom Opferfleisch» —: Denn Moses wird jeden Sabbath in den Synagogen vorgelesen, d. h. denn die Judenchristen halten fest am mosaischen Gesetz, da sie dasselbe jeden Sabbath in den Synagogen hören, also ist an keine Annäherung der Juden- und Heidenchristen zu denken, wenn Ihr dies nicht beobachten wollt. — Der Schriftsteller baut hier den letzten Theil des Satzes anders, als der Anfang forderte, wie dies im Griechischen nicht ungewöhnlich ist. Wir würden im Deutschen entweder sagen: Meine Ansicht ist, ihnen zu melden: «enthaltet Euch vom Opferfleisch, denn das Gesetz wird jeden Sabbath in den Synagogen vorgelesen», oder: meine Ansicht ist, ihnen zu melden, sich vom Opferfleisch u. s. w. zu enthalten, da das Gesetz jeden Sabbath verlesen werde. — Den möglichen Einwand gegen meine Erklärung, daß in dem Brief an die Heidenchristen doch jener Grund, weshalb sie sich vom Opferfleisch u. s. w. enthalten sollten, nicht angegeben ist, beseitigt die Bemerkung, daß jenes Schreiben ganz kurz ist, und die Heidenchristen darin auf die mündliche Unterweisung durch die Abgeordneten verwiesen werden. — Gegen die Fassung von Neander möchte ich geltend machen, daß bei derselben v. 20. und 21. zu losgerissen von einander stehn, die verbindenden Gedanken ergeben sich nicht natürlich genug.

fest, bildet den Anfangspunkt dieser tiefern Einführung in das Wesen der christlichen Religion; an die Stelle des Haftens an der sinnlichen Erscheinung trat in den Aposteln jetzt ein lebendiger Glaube an Christum, ihr früheres γινώσκειν Χριστὸν κατὰ σάρκα war ein Erkennen κατὰ πνεῦμα geworden. Wie aber das neue Lebensprincip des Christenthums sich erst allmählig zu entfalten, erst nach und nach die Eigenthümlichkeit des Menschen zu durchdringen vermag, so konnte auch bei den Aposteln der neue Glaube nicht mit einem Mal die Beschränktheit des Standpunkts überwinden. Er ward in einer Form aufgefaßt, die durch ihre frühere religiöse Anschauung bedingt war; das Christenthum ward von ihnen mehr nur von der einen Seite — als der verklärte νόμος —, nicht in seinem Gegensatz zum Judenthum erkannt.

Diesen Standpunkt lernen wir aus dem ältesten Denkmal der apostolischen Zeit, dem Brief des Jacobus [4]), kennen. So sehr wir einerseits in dem Verfasser einen Mann erkennen, der von dem neuen Leben in Christo durchdrungen ist, so müssen wir anderseits doch zugeben, daß die Eigenthümlichkeit des christlichen Bewußtseins bei ihm keineswegs einen völlig entsprechenden Ausdruck findet. Der Grundgedanke seines Briefs ist: das Christenthum ist der verklärte νόμος, der νόμος τῆς ἐλευθερίας, insofern der Glaube an Christum in das innere Leben aufgenommen das neue Lebensprincip ist, welches den vorher der Sünde anheim gegebenen Menschen umschafft und sich nach außen hin in der Erfüllung des Gesetzes (den guten Werken) darlegt, so daß der Christ als Christ das Gesetz nicht mehr als ein fremdes, äußeres betrachtet, sondern als ein inneres aufgenommen hat, dem er aus seiner innern Lebensbestimmtheit durch den Glauben nachkommt. In dem sich in Erfüllung des Gesetzes offenbarenden Glauben, oder in den aus dem Glauben hervorgegangenen guten Werken findet der Christ seine Selig-

---

4) Ich gehe von der Voraussetzung aus, daß dieser Brief in eine Zeit fällt, welche der selbstständigen Ausbildung der heidenchristlichen Gemeinden voranging, für welche Annahme mir Alles zu sprechen scheint. Vergl. Neander und Schneckenburger, dagegen freilich Hug, Credner, Kern, de Wette.

keit und wird vor Gott gerechtfertigt [5]). — Kann demnach ein Unterschied des jacobinischen und paulinischen Lehrtypus nicht geläugnet werden, so ist doch nichts verkehrter, als den Charakter des Jacobusbriefs als einen ebionitischen zu bezeichnen [6]).

---

5) Die Belege hierfür in der folgenden Anmerk. Vergl. besonders Kern, Jacobusbrief S. 38 ff., Neander, apostol. Zeitalter S. 488 ff.

6) Wir wollen im Folgenden jene Behauptung einer sorgfältigen Prüfung unterwerfen, um zu erkennen, was von jener Ansicht, nach der gleich das ursprüngliche Judenchristenthum als Ebionitismus betrachtet wird, zu halten sei. Wir müssen dabei aber den dogmatischen Charakter des Ebionitismus, den wir erst späterhin darlegen können (vergl. §. 7.), als bekannt voraussetzen.

Der Ebionitismus betrachtet das Christenthum als wesentlich mit dem Gesetz identisch, indem er das Erstere entweder nur als Vervollkommnung des alttest. Gesetzes durch Hinzufügung einzelner Vorschriften (der vulgaire Ebionitismus), oder als Wiederherstellung des ursprünglichen ächt mosaischen Gesetzes von den Verfälschungen desselben im alt. Test. (der gnostisirende Ebionitismus) ansah. Nun betrachtet zwar auch Jacobus das Evangelium als den verklärten νόμος. Allein weder in der einen, noch in der andern Weise. Das Christenthum ist ihm vielmehr insofern das vollendete Gesetz, als es dem Menschen die höhere Lebenskraft mittheilt, durch welche allein die Erfüllung des Gesetzes möglich ist. Das Wort der Wahrheit, das unsere Seelen selig machen kann, ist in uns eingepflanzt, Cap. I, 21., durch dasselbige hat Gott uns wiedergeboren, I, 18. (ἀποκυεῖν nur formell von ἀναγεννᾶν verschieden), so daß der Mensch nun von innen heraus das Gesetz erfüllt. Das neue Lebensprincip des Christen ist aber der Glaube an Jesum Christum (I, 3. II, 1. V, 22 ff., vergl. Kern, Jacobusbrief S. 40 ff. u. 109.), der den ganzen Menschen durchdringen und sich in guten Werken bewähren soll.

Dies führt uns auf eine weitere Verschiedenheit. Der Ebionitismus legt einerseits auf die äußern guten Werke, anderseits auf die bloße Erkenntniß der Wahrheit alles Gewicht. Daß aber Jacobus die Werthschätzung einer bloßen Erkenntniß bekämpft, ist allgemein zugestanden — ich mache nur bemerklich, daß, wenn von jenem einseitigen Hervorheben der Erkenntniß die Unterscheidung der Religion der Gebildeten und der Menge ausging, und damit die Gestattung der s. g. fraus pia zusammenhängt, unser Verfasser die Gleichheit aller Christen, ihr allgemeines Priesterthum hervorhebt (Cap. V, 15. siehe Kern S. 239.), und in dem, was er über den Eid sagt, den Geist strenger Wahrhaftigkeit zeigt (vgl. Neander S. 493.) — eher könnte man in seinem Brief eine zu hohe Werthschätzung der einzelnen guten Handlungen finden. Aber auch hiervon ist Jacobus fern. Ebensosehr als er die Hochschätzung des bloßen Fürwahrhaltens bekämpft und geltend macht, daß die πίστις nur rechtfertige, insofern sie sich als Lebensprincip bewähre, hebt er auch hervor, daß die Werke nur Werth haben, wenn sie Aeußerungen der πίστις sind, wenn das Innere der von

In dieser Gebundenheit des religiösen Bewußtseins durch die jüdische Denkweise liegt auch der Grund, weshalb der Uni-

---

der πίστις erweckten Willensthätigkeit auf adäquate (dem Innern entsprechende) Weise in der Aeußerung sich hervorstellt» (Cap. I, 3. Kern S. 110.). Nur in Werken, in denen sich der Glaube offenbart (II, 18.), nur in solchen Werken, bei denen der Glaube das wirkende Princip ist, οἷς συνεργεῖ ἡ πίστις (II, 22., Kern S. 173., Gebser S. 186., Schneckenburger, annotatio etc. p. 66.), findet der Mensch Rechtfertigung und Seligkeit. Demnach findet zwar ein Unterschied zwischen Paulus und Jacobus in dieser Lehre Statt, aber kein Widerspruch, wie ein solcher zwischen Jacobus und dem Ebionitismus Statt hat. Der Ebionitismus lehrt: durch äußere gute Werke, wie durch die Erkenntniß der Wahrheit wird der Mensch gerechtfertigt. Jacobus: die Werke an sich sind ebensowenig nütze, als das bloße Fürwahrhalten. Nur in dem durch die Werke sich vollendenden Glauben, oder in den aus dem Glauben hervorgegangenen guten Werken wird der Mensch gerechtfertigt. Paulus: durch den Glauben, nicht die Werke, erlangt der Mensch die Rechtfertigung, aber die guten Werke sind eine nothwendige Folge des Glaubens. — So ist Jacobus von der ebionitischen Werthschätzung der äußern Werke fern. Eben so fern ist auch derjenige von der vom Ebionitismus behaupteten absoluten Verbindlichkeit des Gesetzes, der die Heidenchristen ausdrücklich vom Gesetze frei sprechen konnte (Act. XV.).

Wenn das einseitige Hervorheben der äußern Werke im Ebionitismus auf einer Verkennung der menschlichen Sündhaftigkeit beruht, auf einer Ansicht, nach welcher die Sünde nur als äußere That erfaßt wird, so theilt Jacobus auch keineswegs diese äußerliche Auffassung der Sünde. Der Ebionitismus kennt die Sünde nur als Thatsünde, diese entsteht aus der ἐπιθυμία, die aber selbst noch keine Sünde ist. So der Verfasser der Clementinen (vergl. Cap. II. §. 17.), der sich durch eine größere Innerlichkeit auszeichnet, als der Richtung, die er vertritt, eigen war. Anders Jacobus, obwohl man dieselbe Anschauung bei ihm hat finden wollen. Es kommt hier die Stelle I, 14. 15. in Betracht. «Jeder wird versucht, wenn er von seiner eignen Lust gereizet und gelocket wird. Darnach, wenn die Lust empfangen hat, gebieret sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebieret den Tod». Wenn Jacobus die ἁμαρτία erst aus der ἐπιθυμία entstehen läßt, so ist klar, daß er hier unter ἁμαρτία nur die Thatsünde versteht. Es ist demnach zu untersuchen, ob er außer der Thatsünde noch eine andere kennt, ob er die ἐπιθυμία selbst als Sünde betrachtet oder nicht. Daß er dieses thut, läßt sich außer allen Zweifel setzen. Er hatte v. 3. und 4. gezeigt, daß das Princip des neuen Lebens — der Glaube — die Willensthätigkeit (ὑπομονή Standhaftigkeit genannt in Bezug auf die Leiden, mit denen die Christen zu kämpfen hatten, vergl. Kern S. 109 ff.) hervorrufen und diese sich in

versalismus des Christenthums den Aposteln nicht sogleich bestimmt zum Bewußtsein kommen konnte. Das war freilich

---

vollkommenen Werken darstellen müsse. So zeigt er hier, wie auf gleiche Weise auch die ἐπιθυμία zur sündhaften Willensthätigkeit fortschreite (συλλαβοῦσα = der Wille geht in die Lust ein, vergl. Kern S. 131.) und so die Thatsünde erzeuge. So setzt Jacobus die ἐπιθυμία ganz in dasselbige Verhältniß zu den Thatsünden, wie die πίστις zu den guten Werken, d. h. die ἐπιθυμία ist ihm an sich sündhaft, obwohl sie erst in der Thatsünde ihre Vollendung erhält und in dieser Vollendung den Tod gebieret, gleich wie die πίστις ebenfalls erst in den guten Werken ihre Vollendung erhält und die so vollendete πίστις rechtfertigt. — Dasselbe erhellt aus einer Betrachtung des 13ten Verses in seinem Zusammenhang mit dem folgenden. In diesem Verse wird nämlich daraus, daß Gott heilig (ἀπείραστος unversuchbar, der Sache nach dasselbe) ist, hergeleitet, daß er Niemanden versuchen könne. Dies hätte keinen Sinn, wenn nicht der Verfasser die Versuchung selbst als etwas Sündhaftes betrachtete. Wird nun aber v. 14. auf den Menschen selbst, auf seine eigene ἐπιθυμία als auf den Grund der Versuchung zu actuellen Sünden hingewiesen, so wird eben damit im Menschen selbst eine Sündhaftigkeit angenommen, vermöge deren er zu Thatsünden kommt. — Auch geht schon aus dem ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος, «wodurch die Lust unter dem Bilde einer Buhlerin dargestellt wird», hervor, daß der Verfasser die Lust selbst als etwas Sündhaftes ansieht, worauf treffend Kern S. 128. aufmerksam macht.

Nach dem oben Entwickelten wird auch von Jacobus der Glaube an Christum in den Mittelpunkt des christlichen Lebens gestellt, während der christliche Begriff des Glaubens dem Ebionitismus ganz fehlte. Damit hängt denn auch die Verschiedenheit der ebionitischen Christologie von der des Jacobus zusammen. Der vulgaire Ebionitismus hielt Jesum für einen Sohn Josephs und der Maria, das Höhere in ihm ist eine bloße Kraft Gottes, die sich ihm in der Taufe mittheilte. Der gnostisirende legte ihm zwar eine höhere, doch so wenig eine specifische Dignität bei, daß er ihn mit Adam, Henoch, Noah u. s. w. identificirte. Wer könnte nun wohl im Ernst behaupten wollen, daß Jacobus, der in seinem Bruder seinen Herrn erkannt, und sich als dessen δοῦλος in gleicher Weise bezeichnet, wie er sich δοῦλος θεοῦ nennt (vergl. I, 1.), der ihn Cap. II, 1. κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς τῆς δόξης nennt, die ebionitische Anschauung getheilt habe? Und wenn schon die Bezeichnung Christi als des Herrn dem ebionitischen Bewußtsein fern lag, so ist diese Benennung bei dem, der in dem eignen Bruder seinen Herrn anerkannte, viel höher anzuschlagen.

Wir wollen schließlich noch einige untergeordnete Punkte betrachten, in denen man eine Uebereinstimmung zwischen Jacobus und dem Ebioni-

gleich anfangs von ihnen erkannt und ausgesprochen worden, daß das Evangelium für alle Völker bestimmt sei [7]), wie man

---

tismus hat finden wollen. Daß man in Stellen, wie I, 27. ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου, IV, 4. ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν, die dem gnostischen Ebionitismus angehörige Entgegensetzung dieser Welt, als der Herrschaft des Teufels unterworfen, und des künftigen ewigen Reichs hat finden wollen, kann sicher nicht befremden, da man doch selbst dem Johannes und Paulus dieselbe Ansicht beigelegt hat (vergl. S. 9.). Zur Widerlegung verweisen wir auf die Commentare von Kern S. 148. 202., Schneckenburgers annotatio u. a., in denen der neutestamentliche Begriff des κόσμος erörtert ist. Ebenso ungegründet ist es, wenn man die gnostisch=ebionitische Lehre, daß der Besitz des Reichthums an sich sündlich sei, in unserm Brief hat finden wollen. Daß Jacobus die den Reichen von den Armen bewiesene Hochachtung rügt, kann doch wohl nimmermehr beweisen, daß er den Reichthum für sündlich hielt. Ebensowenig die Bedrohung der Reichen, V, 1—6., da diese, wie sich aus II, 7. ergibt, größtentheils keine Christen waren (vergl. Anm. 3.); daß er aber wirklich den Reichthum an sich nicht verwirft, geht mit voller Sicherheit aus I, 9. 10. hervor, wo er die armen Brüder auffordert, sich ihrer Hoheit als Christen zu rühmen, die reichen, sich ihrer Demuth, vermöge deren sie die Werthlosigkeit der äußern Güter erkannten.

Noch ist ein Punkt zur Sprache zu bringen — die dem Ebionitismus eigne Polemik gegen Paulus. Daß Jacobus die paulinische Lehre (Credner, Einleit. S. 601., Ammon, Geschichte des Lebens Jesu, Band I. S. 37.), oder auch nur ein Mißverständniß derselben (Kern, de Wette, Einleit. S. 307., Meier, Dogmengeschichte S. 18.) bekämpft habe, ist eine Annahme, die der Begründung ermangelt (vergl. darüber Neander, apostol. Zeitalter S. 492 ff., Frommann, Studien und Kritiken 1833. S. 84—118. u. a.), wie wir denn auch zwar eine Verschiedenheit des paulinischen und jacobinischen Lehrtypus, aber keinen Widerspruch in dem vorhin Entwickelten gefunden haben. Von der befreundeten Stellung des Jacobus zu Paulus zeugt aber ebensowohl die Apostelgeschichte Act. XV, 13 ff., XXI, 18 ff., als Paulus selbst Gal. II, 9. Wer es über sich zu gewinnen vermag, dagegen solche Stellen geltend zu machen, in denen angebliche Abgesandte von Jacobus auf die absolute Verbindlichkeit des Gesetzes bringen, den verweisen wir auf die Stelle Act. XV, 24. — Die ebionitische Ausmalung des Bildes Jacobus bei Hegesipp, auf die man sich häufig genug in alter und neuer Zeit berufen hat, ist sicher nicht historisch begründet. Vergl. §. 4.

Fassen wir den Unterschied des Jacobus vom Ebionitismus kurz zusammen, so werden wir sagen können: Der jacobinische Lehrbegriff führt

7) Act. II, 39. Vergl. Neander's apost. Zeitalt. S. 27., de Wette's Commentar zur Apostelgeschichte, 2te Aufl. S. 35.

dies schon aus den Verheißungen der Propheten abnehmen konnte. Aber wie sie das Christenthum nur von der einen Seite als den verklärten νόμος, nicht in seinem Gegensatz zum Judenthum erfaßten und selbst noch das Gesetz beobachteten, so hielten sie anfangs die Uebernahme des Judenthums für nothwendig mit der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft verbunden; die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Christenthums vom Judenthum lag anfangs ihrem Bewußtsein fern. Diese Einsicht konnte sich nur allmälig aus dem tiefern Verständniß des Evangeliums heraus entwickeln. Nur wenn der Glaube an Christum als alleiniges Princip der Rechtfertigung klar und bestimmt in den Mittelpunkt des Lebens getreten war und sich nach allen Beziehungen hin entfaltet hatte, konnte auch die Folgerung, daß die Herrschaft des Gesetzes mit Christo aufgehört habe, erkannt werden. Eben deshalb hatte der Herr selbst während seines irdischen Lebens nur Andeutungen über das Verhältniß seines Reichs zum alt. Test. geben können und dem Geist der Wahrheit überlassen müssen, sie, wie überhaupt in das volle Verständniß dessen, was er gewollt, so auch in die Einsicht der universellen Bestimmung des Evangeliums zu führen [8]). Mußte nun diese Einsicht in dem Grade in den Jüngern Raum gewinnen, als sich der neue Geist reicher in ihnen entfaltete, so konnte sie erst nach und nach im Verlauf der Geschichte volles Eigenthum derselben werden. Diesen geschichtlichen Verlauf haben wir jetzt zu betrachten.

---

uns einen Standpunkt vor, wo der neue Geist des Christenthums sich noch nicht in seiner vollen Eigenthümlichkeit entfaltet, mithin in einer Form, die einer untergeordneten Stufe des christlichen Bewußtseins angehört, aber zu einer Zeit, als sich die höhere noch nicht geltend gemacht hat. Der Ebionitismus hält diese Form fest, mit Entfernung aller der Elemente, die das tiefere christliche Bewußtsein beurkunden, und zwar im Gegensatz zu der höhern Stufe.

8) Vergl. darüber Neander's Leben Jesu, Hamburg 1837. S. 117—128. Schön spricht sich hierüber auch Schneckenburger, über den Zweck der Apostelgeschichte, Bern 1841. S. 192—195. aus. Der Einwand von Plank, daß, wenn Jesus sich seines universalistischen Berufs völlig bewußt gewesen wäre, er sich jedenfalls so bestimmt und deutlich aussprechen mußte, daß seine Jünger darüber nicht zweifelhaft bleiben konnten, erledigt sich durch das oben Bemerkte von selbst.

Der Erste, welcher die Selbstständigkeit des Christenthums klar erkannte und aussprach, war der hellenistisch gebildete Stephanus (Act. VII.) [9]. Sein Märtyrertod ward die Veranlassung zur Verwirklichung der Idee, für welche er als Opfer gefallen war. In Folge der Christenverfolgung, welche sich unmittelbar nach seinem Tode erhob, ward nämlich das Christenthum zuerst zu den Heiden in einer vom mosaischen Gesetz unabhängigen Gestalt gebracht. — Es war eine weise Fügung der Vorsehung, daß das Evangelium, ehe es den Heiden verkündigt ward, nach Samaria gelangte (Act. VIII, 4 ff.). Vermöge der eigenthümlichen Stellung der Samaritaner zu den Juden bildete die Verkündigung des Evangeliums unter ihnen einen Uebergang zur Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinschaft ohne vorhergehende Verpflichtung aufs Gesetz. Es ist zwar bemerkt worden, uns sei nichts darüber bekannt, ob sich durch die Bekehrung der Samaritaner etwas in ihrem Verhältnisse zum jüdischen Volk geändert habe oder nicht [10]. Allein wenn wir gleich nicht mit Bestimmtheit darüber zu entscheiden vermögen, so ist doch wenigstens höchst wahrscheinlich, daß dieses Verhältniß sich nicht anders gestaltete [11]. — Der erste

---

9) Hierauf hat, so viel mir bekannt, zuerst Döberlein in seinem commentarius de Ebionaeis p. 13. aufmerksam gemacht, sodann Baur im Weihnachtsprogramme 1829. de orationis habitae a Stephano Act. VII. consilio (welche Abhandlung mir jedoch nicht aus eigner Anschauung bekannt ist), Neander, apostol. Zeitalt. S. 68 ff., Schneckenburger, über den Zweck der Apostelgeschichte. Da Stephanus mit seinen freiern Ansichten weniger bei den palästinensischen als den in Jerusalem befindlichen auswärtigen Juden Eingang zu finden hoffen konnte, so scheint er sich vorzugsweise an diese gewandt zu haben (Act. VI, 9. 10.). Vergl. Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung, Band II. Göttingen 1818. S. 61.

10) Vergl. Bleek, Hebräerbrief I. S. 57.

11) Hätte Philippus die Samaritaner — die bekanntlich vom alt. Test. nur den Pentateuch anerkannten — mit der Ertheilung der Taufe auch auf die Uebernahme des ganzen Judenthums verpflichtet, so würde er wohl schwerlich den Eingang gefunden haben, den er fand, da der Haß der Samaritaner gegen die Juden nicht minder groß als der der Juden gegen die Samaritaner war (vergl. Winer's Reallexicon, Art. Samaritaner). Auch läßt sich von Philippus, der kein Bedenken trug, dem heidnischen Kämmerer das Evangelium unabhängig vom Gesetz zu verkündigen,

Heide, welcher ohne Weiteres die Taufe erhielt, war ein Proselyt des Thors [12]), der Kämmerer der Königin zu Meroë (Act. VIII, 27 ff.). — So war man stufenweise zur Aufnahme von solchen Heiden, die mit dem Judenthum' in gar keiner Verbindung standen, fortgeschritten. Dies Letztere geschah gleichfalls von denen, welche sich bei jener Verfolgung zerstreut hatten, in Syrien und den angränzenden Ländern, Act. XI, 19 ff. [13]).

Bis jetzt [14]) war die Selbstständigkeit des Christenthums nur von solchen erkannt und factisch geltend gemacht worden, welche vermöge ihrer hellenistischen Bildung leichter zu dieser Erkenntniß geführt werden konnten, von Stephanus, Philippus und einigen Cypriern und Cyrenaikern. Ungleich schwerer mußte dies den im palästinensischen Judenthum wurzelnden Aposteln werden. Die Wahrnehmung der Wirkungen des Christenthums in dem allem Jüdischen feindlichen Samarien, Act. VIII, 14—25., hatte sie wohl auf die Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinschaft ohne die vorhergehende Verpflichtung auf's Gesetz vorbereitet, die Kunde von den Heidenbekehrungen

---

nicht erwarten, daß er den Samaritanern das ganze Judenthum auferlegt haben sollte. — Endlich dürfte auch wohl die Absendung des Petrus und Johannes von Seiten der jerusalemischen Judenchristen nach Samaria unsere Annahme bestätigen.

12) Schon Eusebius h. e. II, 1. gegen Ende bezeichnet ihn als den ersten zum Christenthum bekehrten Heiden. Durch nichts sind wir zur Annahme berechtigt, daß er ein Proselyt der Gerechtigkeit gewesen sei, wie David von Heyst, de Judaeochristianismo etc., Lugd. Batav. 1828. p. 40. meint. Dagegen Schröckh, Kirchengeschichte II. S. 92., Meier und de Wette in ihren Commentaren, Schneckenburger a. a. O. S. 175.

13) Daß Act. XI, 20. Ἕλληνας, nicht Ἑλληνιστάς zu lesen ist, ist außer allem Zweifel. Vergl. de Wette und Meier in ihren Commentaren, David von Heyst l. l. p. 46 seqq., Neander u. a.

14) Ich gehe von der Voraussetzung aus, daß die Verkündigung des Evangeliums in Syrien und Antiochien durch Cyprier und Cyrenaiker, Act. XI, 19 ff., der Bekehrung des Cornelius durch Petrus voranging, obwohl in der Apostelgeschichte umgekehrt dieser Bekehrung (Act. X.) vor jener Verkündigung (Act. XI, 19 ff.) gedacht wird. Es ergibt sich aber aus Act. XI, 19., daß das dort Berichtete unmittelbar nach der bei der Steinigung des Stephanus entstandenen Verfolgung, deren Act. VIII, 1—13. Erwähnung gethan wird, vorgefallen ist. Vergl. Gieseler, über Naz. u. Ebion. S. 310.

mochte sie an manche Aussprüche Christi über das Verhältniß seines Reiches zum Judenthum erinnern. Doch bedurfte es noch einer besondern Wirksamkeit des göttlichen Geistes, um den Petrus zu vermögen, dem heidnischen Centurio Cornelius ohne Weiteres die Taufe zu ertheilen, Act. X.[15]), und ihn zu der Ueberzeugung zu führen, «daß nicht die Nationalität, sondern die subjective Empfänglichkeit die Bedingung sei, um Christ werden zu können»[16]). Und die große Empfänglichkeit der ersten bekehrten Heiden konnte nur dazu dienen, diese Ueberzeugung zu befestigen. So konnte denn von Seiten der judenchristlichen Apostel kein Widerspruch entstehen, wenn das Evangelium unabhängig vom Judenthum unter den Heiden weitern Eingang fand. — Alles dies waren jedoch nur sporadische Erscheinungen, Vorboten und Vorbereitungen auf jene große, vom Apostel Paulus ins Leben gerufene Epoche der innern Entwicklung des Christenthums[17]). Wie Paulus berufen war, die Grund-

15) Wer sich durch Gfrörer (die heilige Sage I. S. 414 ff.) bewegen lassen sollte, die geschichtliche Wahrheit des hier Berichteten in Zweifel zu ziehn, den verweise ich auf die schöne Entgegnung von Neander S. 92 ff. Vgl. auch Schneckenburger, über den Zweck u.s.w. S. 178 ff.

16) Wie Petrus dies Act. X, 35. ausspricht, wozu besonders Meier in seinem Commentar S. 150. u. Neander S. 103 ff. zu vergleichen sind.

17) Es scheint hier der passendste Ort, die Ansicht zu besprechen, welche Schneckenburger in der schon angeführten Schrift über den Zweck der Apostelgeschichte auf geistreiche Weise entwickelt hat. Schneckenburger betrachtet die Apostelgeschichte als eine Apologie des Paulus gegenüber den Judenchristen. Die ganze Anordnung, Alles, was der Verfasser aufgenommen und weggelassen, sei durch die Rücksicht auf diesen Zweck bedingt; die Momente, welche auf die paulinische Entwicklung vorbereiteten, seien sorgfältig hervorgehoben, diejenigen, welche den Paulus in einem ungünstigen Licht erscheinen lassen könnten, weggelassen. Wenn Schneckenburger aber dabei noch die Glaubwürdigkeit der Erzählungen festhalten will, und nur eine einseitige Darstellung annehmen zu müssen glaubt, so geht Baur weiter und folgert, daß der Verfasser die historischen Thatsachen nach seinem besondern Zweck modificirt und verändert habe (vergl. seine Recension der Schneckenburgerschen Schrift in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik 1841. Nr. 46—48. und damit seine Abhandlung über den Zweck und die Veranlassung des Römerbriefs, Tüb. Zeitschrift 1836. Heft III.). Was ich gegen die Ansicht Schneckenburgers im Allgemeinen zu bemerken habe, ist Folgendes.

wahrheiten des Evangeliums in organischem Zusammenhange zu entwickeln, so war er es auch, der die nothwendige Folgerung, daß das Gesetz nur eine interimistische Vorbereitungsanstalt auf Christum sei, seine Gültigkeit mithin im Christenthum aufgehört habe, aussprach und überall factisch geltend machte [18]).

Das Verfahren des Paulus mußte von den Judenchristen verschieden aufgenommen werden. Die Unbefangenheit, womit sie bisher am Judenthum festgehalten hatten, konnte nicht länger fortbestehn, sie mußten sich jetzt über das Verhältniß des Judenthums zum Christenthum Rechenschaft geben, und je nachdem das jüdische oder christliche Element überwog, verschieden über den Apostel Paulus urtheilen. Innerhalb der jüdisch-christlichen Anschauung — die wir im Anfang des §. nach ihrer doppelten Seite betrachtet haben — hatte immer die

---

Die Geschichte der jungen Kirche war offenbar darauf angelegt, derselben das Bewußtsein der Unabhängigkeit des Christenthums vom Judenthum näher zu bringen. Wie Paulus von Gott berufen war, diese bestimmt geltend zu machen, so zielten die besondern Fügungen und Schicksale der ersten Christenheit dahin ab, diese allmählig darauf vorzubereiten. Nothwendig mußte dies also in einer objectiven Geschichtserzählung hervortreten. Die wirkliche Geschichte hatte also eine paulinisch-apologetische Tendenz, nicht hat Lukas diese Tendenz hineingelegt. So kann ich den Verfasser nur für einen bloßen Referenten halten. — Gewiß haben wir auch, wie Neander bemerkt, in dieser Zeit keine pragmatische Geschichtserzählung zu erwarten, die erst dann entstehen konnte, wenn man mit einer gewissen Ruhe des Geistes und einem wissenschaftlichen Interesse die Entwicklungskette der Begebenheiten überblickte. — Indem Schneckenburger überall den von ihm angenommenen subjectiven Pragmatismus nachzuweisen bemüht ist, führt er darauf, den objectiven in der Geschichte selbst liegenden zu erkennen, und darin besteht ein nicht unbedeutendes Verdienst dieses Werkes.

18) Die Ansicht von Gfrörer, es sei dies eine bloße Klugheitsmaßregel von Paulus gewesen, darauf berechnet, die Heiden für's Christenthum zu gewinnen (Kirchengesch. I, 2. S. 232.), fällt in dieselbe Kategorie mit der Annahme, die Apostel hätten, um «odium et ignominiam supplicii Jesu Christo illati» zu entfernen, die Lehre von der versöhnenden Wirksamkeit seines Todes erdacht (Wegscheider's Dogmatik §. 136., nach der 7ten Ausgabe p. 486.). Auch dies wäre nur ein bloßer Kunstgriff gewesen, berechnet, dem Christenthum Eingang zu verschaffen. — Solche Annahmen bedürfen keiner Widerlegung, und können nur dazu dienen, die Richtung zu charakterisiren, aus der sie hervorgegangen sind.

bedeutende Differenz bestanden, je nachdem die äußere Form des Judenthums von dem neuen christlichen Leben getragen wurde, und man allein im Namen Jesu Christi, nicht in der Beobachtung des Gesetzes, oder in der Gesetzesbeobachtung das Heil finden wollte, und der Glaube an den erschienenen Messias nur als ein einzelnes äußerliches Moment zu der frühern Denkweise hinzukam. Aber auch von der erstern Anschauung — der Anschauung der judenchristlichen Apostel, wie der ächten Judenchristen überhaupt — aus hätten die paulinischen Grundsätze bedenklich und die Annahme des Judenthums wenigstens als die passendste Form der Einführung des Christenthums in die Heidenwelt erscheinen müssen, wenn nicht jene besondern Fügungen Gottes, die wir vorhin betrachtet haben, auf die paulinische Idee vorbereitet hätten. Der zweiten Classe der Judenchristen dagegen, die uns schon in den Lesern des Jacobusbriefs begegnet [19]), mußte das Verfahren des Paulus absolut verwerflich erscheinen. Ihnen mochten sich Manche anschließen, welche zwar nicht die absolute Nothwendigkeit der

19) Treffend charakterisirt Neander ihre Richtung apostol. Zeitalt. S. 489: «Es ist die Richtung des jüdischen, das in der Gesinnung wurzelnde Leben der Religion verkennenden, überall die bloße todte Form, den Schein statt des Wesens in der Religion ergreifenden Geistes, dieselbe Richtung, welche eine todte hochmüthige Schriftgelehrsamkeit an die Stelle der ächten von einem göttlichen Leben unzertrennlichen Weisheit setzte, welche sich der todten Gesetzeserkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Gesetzes sich angelegen sein zu lassen, welche die Gottesverehrung in äußerlichen Ceremoniendienst setzte und die in Werken der Liebe sich thätig erweisende Gottesverehrung darüber vernachlässigte, oder welche die Theilnahme der Liebe in Worten zeigte, statt sie durch Werke zu erweisen — und dieselbe Richtung des von dem Geist und dem Leben der Religion entfremdeten jüdischen Sinnes ist es auch, welche, wie auf das opus operatum der äußerlichen Religionshandlungen, so auch auf das opus operatum eines nicht in das Wesen der Gesinnung übergehenden Glaubens an den Einen Jehovah und an den Messias einen ungebührlichen Werth legte, und welche meinte, daß durch einen solchen Glauben der Jude hinlänglich von dem sündlichen Geschlecht der Heiden unterschieden und schon dadurch ein vor Gott Gerechter werde, wenn auch der Lebenswandel mit den Anforderungen des Glaubens in Widerspruch stehe». Vergl. außerdem Schneckenburger's annotationes p. 128 seqq. p. 134. u. seine Beiträge zur Einleit., Stuttg. 1832. S. 204. Anders freilich Kern u. a.

Gesetzesbeobachtung zur Seligkeit behaupteten, sich aber ebenso wenig zur Freiheit der judenchristlichen Apostel zu erheben vermochten. Schon als das Evangelium den Samaritanern verkündigt ward, waren es wohl die strengern Judenchristen, welche dies mit Mißfallen bemerken und auf die Absendung des Johannes und Petrus nach Samaria dringen mochten. Noch stärker war ihr Unwille erregt worden, als Petrus ohne Weiteres dem heidnischen Cornelius die Taufe ertheilt hatte. Nur die Hinweisung auf die augenscheinliche Fügung Gottes (Act. XI, 1 ff.) hatte ihre Bedenken niederzudrücken, sicher aber nicht alle zu überzeugen vermocht. Und als die Kunde von der Verbreitung eines vom Judenthum losgelösten Christenthums in Syrien, besonders in Antiochien zu ihnen gelangte, da waren sie es sicher wiederum, welche auf die Absendung eines Judenchristen aus ihrer Mitte nach jenen Gegenden bestanden (Act. XI, 22.). Als nun vollends der dahin gesandte Barnabas das Werk weiter förderte und den Paulus herbeirief, als sich jetzt das Christenthum immer selbstständiger dort gestaltete [20]), da mußten sich in demselben Grade ihre Bedenklichkeiten steigern; die Differenzen mußten zur Sprache kommen, und gewiß wäre dies jetzt gleich geschehn, wenn nicht um diese Zeit der Blick der Judenchristen durch ihre äußern Schicksale auf eine Zeitlang von den Heidenchristen abgezogen worden wäre. Es war dies von hoher Wichtigkeit, — die heidenchristlichen Gemeinden konnten sich inzwischen mehr ausbilden und befestigen, die Verkündigung des Christenthums unabhängig vom Judenthum sich durch die That als probehaltig erweisen. Einmal trat jetzt — im J. 44 — die Verfolgung der Judenchristen durch Herodes Agrippa ein [21]), in der Jacobus, der Bruder des Johannes, enthauptet, Petrus ins Gefängniß geworfen (Act. XII, 1 ff.) und die Bekenner des Herrn genöthigt wurden, sich der öffentlichen Aufmerksamkeit so viel als möglich zu entziehn (Act. XII, 12 ff.). Ein zweiter

20) Wovon auch schon der neue Name Χριστιανοί, der zu Antiochia zuerst aufkam, Zeugniß ablegt.

21) Hierüber, wie über das Folgende vergl. besonders Hemsen, der Apostel Paulus, herausgegeben von Lücke, S. 47 ff.

Umstand, der die palästinensischen Christen ebenfalls verhinderte, sich um die Angelegenheiten der auswärtigen Gemeinden zu bekümmern, war die um dieselbe Zeit entstandene Hungersnoth. Und die Art und Weise, wie sich die antiochenischen Christen bei derselben benahmen (Act. XI, 29.), konnte nur dazu wirken, ihre judenchristlichen Brüder günstig für sie zu stimmen.

Aber die Differenzen konnten wohl einstweilen zurückgedrängt, nicht gehoben werden. Im J. 50 kamen sie zum offenen Ausbruch. Streng jüdisch gesinnte Christen kamen von Judäa nach Antiochia und forderten von den dortigen Heidenchristen die Beobachtung des Gesetzes. In Folge der hierüber entstandenen Streitigkeiten (Act. XV, 1 ff.) wurden Paulus und Barnabas nach Jerusalem gesandt. Nach Privatunterredungen mit den Aposteln, Gal. II, 2. [22]), ward zur öffentlichen Berathung geschritten. Die mildere Ansicht siegte, die Heidenchristen wurden von der Beobachtung des Gesetzes frei gesprochen, und ihnen nur die Enthaltung vom Opferfleisch, vom Blut, vom Erstickten und von der Unzucht zur Pflicht gemacht, um sie einerseits von der heidnischen Lebensweise zu entwöhnen, anderseits aber den Judenchristen näher zu bringen [23]).

---

22) Daß die Gal. II, 1. erwähnte Reise des Paulus nach Jerusalem dieselbe ist mit der Act. XV, 2. erwähnten, ist jetzt so ziemlich allgemein anerkannt.

23) Es ist viel darüber gestritten worden, ob diese Anordnungen eine reine Uebertragung der den Proselyten des Thors auferlegten Gebote sein sollten, was nach dem Vorgang vieler Aeltern in der neuesten Zeit noch Gieseler (Kirchengeschichte I. S. 88., vergl. auch seine Abhandl. üb. Naz. u. Ebion. S. 312.) und Olshausen (die Aechtheit der 4 kanon. Evangelien, Königsberg 1823. S. 32., vergl. damit seinen Commentar zu dieser Stelle) behaupten. Mit Recht ist dies aber in Abrede gestellt von Nitzsch (de sensu decret. apost., Viteb. 1795., abgedruckt in den commentariis theol. ed. Velthusen, Ruperti et Kuinoel, vol. VI. p. 403.), Nösselt (dissertatio de vi ac ratione decreti apostolici, in ejusdem exercitat. ad sacr. script. p. 95., welche Dissertation mir jedoch nicht aus eigner Anschauung bekannt ist), Heinrichs, in seinem Commentar zur Apostelgeschichte (particula posterior, Goettingae 1812. excursus VIII.), Meier, in seinem Commentar p. 205., de Wette p. 109., Neander, apostolisches Zeitalter S. 168. — Die Enthaltung vom Opferfleisch, vom Blut u. s. w. wird vielmehr einzig in Rücksicht darauf den Heidenchristen geboten, weil diese Punkte hauptsächlich den Abscheu der Juden vor den

So heilsam diese Verordnungen in beiderlei Hinsicht auch waren, so konnten sie doch nicht verhindern, daß die Spaltung zwischen Juden- und Heidenchristen desto größer ward, je mehr das Evangelium unter den Heiden Eingang fand. Wenn die strengern Judenchristen, welche durch die Beschlüsse des Apostelconvents nur einstweilen zum Schweigen gebracht waren, sich überall der Wirksamkeit des Paulus entgegenstellten, indem sie sich auf die verschiedenste Weise in den von ihm gestifteten Gemeinden Eingang zu verschaffen wußten [24]), so verhielt sich auch die gemäßigtere Partei in einer abschließenden Stellung den Heidenchristen gegenüber. Konnten sich doch selbst ein Petrus und Barnabas einen Augenblick fortreißen lassen, ihren Grundsätzen untreu zu werden und sich von den Heidenchristen in Antiochia zurückzuziehn, Gal. II, 12 ff. [25]), wie vielmehr mögen solche, die ohne dem Gesetz eine absolute Verbindlichkeit beizulegen, dennoch im stärkern Grade als die judenchristlichen Apostel am Judenthum festhielten, sich sorgfältig gegen die Heidenchristen abgeschlossen haben! Waren doch nach Act. XXI, 20. alle palästinensischen Judenchristen, also auch die, welche keineswegs die absolute Nothwendigkeit des Gesetzes zur Seligkeit behaupteten, ζηλωταὶ τοῦ νόμου, d. h. für ihr Theil eif-

---

Heiden begründeten, mithin ein inniges Verhältniß zwischen Juden- und Heidenchristen unmöglich war, wenn sich die Letztern nicht zu jener Enthaltung verstanden. Welchen Anstoß die Juden daran nahmen, daß die Heiden vom Fleisch der Götzenopfer aßen, zeigt unter andern auch eine Stelle des Justinus Martyr, in seinem dialogus cum Tryphone Judaeo (p. 253. nach der Ausgabe Francofurti ad Viat. 1686.), wo Tryphon dies den Christen vorwirft. Vergl. auch Psalm 106, 28. Tob. I, 12. Ueber das Verbot der Unzucht vergl. die neuern Commentare, besonders Meier.

24) Worauf wir in der Folge weiter eingehn werden.

25) Ob das hier Berichtete vor oder nach dem Apostelconvent vorgefallen ist, darüber sind die Ansichten der Gelehrten getheilt. Das Erstere nahmen nach dem Vorgang Augustins Grotius, Calov, Sam. Basnage, Semler, Planck, Hug, Augusti, Schneckenburger an, das Letztere mit überwiegender Wahrscheinlichkeit Baronius, Capellus, Tillemont, Witsius, Bengel, Paley, Börger, van Heyst, Hemsen, Usteri, Neander, de Wette u. a. — Wie wenig man berechtigt ist, aus diesem Benehmen des Petrus auf einen Gegensatz zwischen ihm und Paulus zu schließen, werden wir nachher (Anm. 28.) sehen.

rige Beobachter desselben. Hierzu kam, daß jene strengere Partei die Beschuldigung gegen Paulus verbreitet hatte, als beschränke er sich nicht darauf, die Heidenchristen von der Gesetzesbeobachtung freizusprechen, sondern als verleite er auch die Judenchristen zum Abfall vom Gesetz (Act. XXI, 21.) — eine Verläumdung, die um so leichter Eingang finden konnte, als auch die gemäßigtere Partei aus dem Grunde gegen den Paulus nicht günstig gestimmt sein mochte, weil sie darin eine Beeinträchtigung ihrer Nation erblickten, daß, während so wenige Juden gläubig geworden waren, die Masse der Heidenchristen der Segnungen des Evangeliums theilhaftig ward. Auch deuteten wohl Viele von ihnen die Beschlüsse des Apostelconvents so, als ob dadurch die Heidenchristen in einem untergeordneten Verhältniß zu den Judenchristen erscheinen sollten, glaubten also vor ihnen einen Vorzug zu haben. Diese konnten es denn natürlich nicht gut heißen, daß Paulus die heidnischen Brüder als ebenbürtige Genossen betrachtet wissen wollte. — Auf der andern Seite erhoben sich auch die Heidenchristen nur zu leicht über ihre schwächern judenchristlichen Brüder und gaben so auch ihrerseits Veranlassung [26]), die Abneigung der Letztern zu vermehren. Wie groß die Erbitterung der jerusalemischen Christen gegen Paulus war, davon legen die trüben Ahnun-

---

26) So gab es in der korinthischen Gemeinde unter den Paulinern solche, die sich ihrer *γνῶσις* rühmten (vergl. 1 Cor. VIII, 1 ff.) und mit ihrem Loosungswort «*πάντα ἔξεστιν*» den schwächern Brüdern dadurch Aergerniß gaben, daß sie kein Bedenken trugen, vom Fleisch der Götzenopfer zu essen. Ihnen ruft der Apostel die Warnung zu, Cap. VIII, 9., *βλέπετε δὲ μήπως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν*. Auch in der römischen Kirche erhoben sich Manche im Bewußtsein ihrer höhern Erkenntniß über ihre schwächern judenchristlichen Brüder (Cap. XIV, 1—3.). Daß es auch in der nachapostolischen Zeit solche gab, dafür zeugt die vorhin (Anm. 23.) schon citirte Stelle des Justin. Es mochten dies wohl dieselben sein, welche auch nicht einmal die Judenchristen, die nur für sich das Gesetz beobachteten, als ihre Brüder anerkennen wollten (vergl. darüber §. 4.), vielleicht auch dieselben, vor denen Barnabas im 4ten Capitel seines Briefs mit den Worten warnt: «Gleichet nicht denen, welche behaupten, daß jenen (den Juden), nicht uns das alte Testament gehöre». An eigentliche Gnostiker kann hier ebensowenig gedacht werden, als an Juden, die man merkwürdiger Weise zuweilen hier hat bezeichnet finden wollen.

gen vor und bei dem Antritt seiner letzten Reise nach Jerusalem [27]) und die dringende Warnung in Cäsarea Stratonis, sein Leben zu schonen (Act. XXI, 12.), wie endlich das, was ihm in Jerusalem wiederfuhr, das schlagendste Zeugniß ab. Zwar waren die übrigen Apostel ungeachtet der Verschiedenheit ihres Standpunkts mit Paulus durch die Einheit des christlichen Geistes verbunden [28]) und erkannten ihn als ihren Mitapostel an, der berufen sei, den Heiden die Botschaft von Christo zu bringen [29]); dennoch vermochten sie nicht, der immer mehr einrei-

---

27) Vergl. Röm. XV, 30 f. und die Abschiedsrede zu Milet Act. XX, 18 ff.

28) Häufig hat man namentlich Jacobus und Petrus in einen Widerspruch mit Paulus bringen wollen. Ueber den Erstern siehe Anm. 6.; was den Petrus anlangt, so glaubte man hierfür in der vorhin schon besprochenen Stelle, Gal. II, 11 ff., eine Berechtigung zu finden. Wie schon Marcion (vergl. Tert. de praescript. haeret. c. 23. — nach der Ausgabe von Semler tom. II. p. 28. — und adv. Marcionem lib. V. c. 3. nach der genannten Ausg. tom. I. p. 378., siehe Neander's Antignosticus S. 331 ff. u. 378 ff.) und Porphyrius (vergl. Neand. Kirchengeschichte, 2te Aufl. Theil I. S. 292.), späterhin mehrere englische Deisten, besonders Morgan (vergl. Lechlers Geschichte des engl. Deismus S. 384 ff.), so haben auch noch in der neuesten Zeit Manche aus dem hier erzählten Verfahren des Petrus auf einen Widerspruch zwischen Petrus und Paulus in Bezug auf die Ansicht über die Nothwendigkeit des Gesetzes schließen zu müssen geglaubt. So Augusti (Uebersetzung und Erklärung der kath. Briefe, welche Schrift ich jedoch nicht selbst habe bekommen können), Schmidt (Kirchengeschichte, I. 2te Aufl. S. 73.), Wegscheider (institut. theol. christ. dogm., ed. VII., Halae 1833. p. 178.), Plank (das Princip des Ebionitismus S. 6 ff.). Treffend bemerkt J. D. Michaelis, in den Zusätzen der vierten Auflage vor der dritten seiner Einleitung, Göttingen 1788. S. 283 f.: «Sonderbar ist es, wenn man aus unserm (Galater) Brief eine von Pauli verschiedene Lehre Petri vom levitischen Gesetz erdichtet und Einer dem Andern dies nachgesagt hat. Unser Brief zeigt ja grade, daß Petrus eben das glaubte, was Paulus, ob er sich gleich einmal aus Gefälligkeit gegen die Judenchristen den Mahlzeiten der Heidenchristen entzog». Derselbe Paulus, der das Verfahren des Petrus tadelt, spricht ihn von dem Verdacht los, als ob er nach dem Apostelconvent in jüdischer Gesetzesbeschränktheit gestanden (wie Schneckenburger bemerkt S. 194.), indem er seine Handlungsweise als Verläugnung seiner Ueberzeugung darstellt. Vergl. auch Hemsen, der Apostel Paulus S. 100., David von Heyst l. l. p. 76. u. a.

29) Vergl. besonders Gal. II, 9.

ßenden Trennung mit Erfolg entgegen zu treten. Wie die palästinensischen Christen noch immer mit ihren ungläubigen Volksgenossen in enger Verbindung blieben [30]), so drohte eine völlige Trennung zwischen ihnen und den übrigen christlichen Gemeinden.

Paulus hatte alles Mögliche gethan, der drohenden Spaltung vorzubeugen und die Gemeinschaft der durch den Glauben an Christum Verbundenen zu erhalten. Wie er einerseits nachdrücklich die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz geltend machte, so war er anderseits den Juden ein Jude geworden und hatte oft genug thatsächlich erwiesen, daß er nicht, wie seine Gegner ihm Schuld gaben, ein Feind des Judenthums sei [31]). Ehe er seine Thätigkeit dem Abendland zuwandte (Röm. XV, 28.), wollte er die drohende Spaltung gründlich heilen. Ein Beweis theilnehmender Liebe sollte die palästinensischen Christen erweichen und sie vermögen, die Heidenchristen als ihre Brüder anzuerkennen. Schon lange hatte er deshalb in den Gemeinden der Letztern eine Sammlung von Geldbeiträgen für

---

30) Auf den engen Zusammenhang der Judenchristen mit dem Judenthum noch in der spätern apostolischen Zeit führen uns folgende Data hin.

Zunächst schon das Ansehn, welches Jacobus, der Bruder des Herrn, bis zu seinem Tode bei Juden und Judenchristen genoß (vergl. Hegesipp bei Euseb h. e. II, 23.), wozu das hinzuzunehmen ist, was Josephus antiqq. XX, 9. §. 1. erzählt (vergl. Anm. 8.). Und was Epiphanius XXIX, 4. LXXVIII, 14. von Jacobus berichtet, ist zwar sicher unrichtig; weiset aber doch auf das große Ansehn des Jacobus bei den Juden und auf den Zusammenhang des damaligen palästinensischen Christenthums mit dem Judenthum hin, ohne welche Annahme die Entstehung jener Sage unerklärlich wäre. Sodann haben wir schon Anm. 8. gesehn, daß hauptsächlich nur die Sadducäer, weit weniger die viel einflußreichere Partei der Pharisäer gegen die Christen erbittert war, ja daß diese selbst den Paulus gegen die Sadducäer in Schutz nehmen konnten. Auf den Zusammenhang des paläst. Christenthums mit dem Judenthum führt auch der Umstand, daß Josephus nie auf solche Weise von den Christen redet, als gehörten sie einer andern Gemeinschaft als der des jüdischen Volkes an (vergl. Bleek, Hebräerbrief I, 60.). — Endlich auch der Zustand, in dem wir die palästinensischen Christen ums Jahr 67 aus dem Hebräerbrief kennen lernen, worauf wir weiterhin genauer eingehn werden.

31) Vergl. besonders Schneckenburger, über den Zweck u. s. w. S. 63 ff.

die armen palästinensischen Christen betrieben [32]), es lag ihm Alles daran, daß sie recht bedeutend ausfallen möchte, er selbst wollte sie überbringen, und wie die Collecte ein thatsächliches Zeugniß der Liebe und Dankbarkeit der Heidenchristen ablegen sollte, so wollte er durch sein Verhalten jene Beschuldigung, als ob er ein Feind des Judenthums sei, thatsächlich widerlegen. Deshalb eilte er, das Pfingstfest in Jerusalem zu feiern (Act. XX, 16.) und unterzog sich auf den Rath des Jacobus einem Nasiräatsgelübde (Act. XXI, 24 ff.). Allein er erreichte seine Absicht nicht. Der Haß der Juden und strengern Judenchristen steigerte sich zur Wuth, als sie den Mann, den sie als Apostat des Gesetzes betrachteten, am jüdischen Cultus Theil nehmen sahen. — Paulus ward gefangen genommen und später nach Rom gebracht, die Spaltung dauerte fort nach wie vor. —

Dieselbe Spaltung, welche auf diese Weise zwischen den palästinensischen und auswärtigen Gemeinden bestand, kehrte im Kleinen innerhalb der Letztern wieder. Fast überall war neben der großen Masse von Heidenchristen eine kleinere Anzahl von Judenchristen; und mochten die auswärtigen Judenchristen gleich geneigter als die palästinensischen sein, sich den Heidenchristen anzuschließen, so waren doch allenthalben Einzelne, welche besonders durch palästinensische Christen angeregt, Störungen in der Gemeinde hervorriefen. In Thessalonich waren es sicher Judenchristen, welche jene Erwartungen einer ganz nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi und dadurch jene Unruhen veranlaßt [33]) hatten, die Paulus im zweiten Thessalonicherbrief rügt,

---

32) Vergl. 1 Cor. XVI, 1 ff., 2 Cor. IX, Röm. XV, 26 f. Den Zweck der Collecte spricht Paulus selbst aus 2 Cor. IX, 12 ff. Vergl. hierüber Neander, apostol. Zeitalt. S. 401 ff., Schneckenburger S. 116 ff.

33) Daß es Judenchristen waren, von denen jene Erwartungen ausgingen, ist höchst wahrscheinlich. Grade diese erwarteten mit desto größerer Ungeduld die Wiederkunft Christi, je mehr sie geneigt waren, an den Leiden und namentlich an dem Kreuzestod bei seiner ersten Erscheinung Anstoß zu nehmen (vergl. §. 7.). Wirkte doch bei den palästinensischen Gemeinden, an die der Hebräerbrief gerichtet ist, die Verzögerung der Wiederkunft Christi dazu, sie in der Zuversicht ihres Glaubens wankend zu machen, worüber nachher ein Mehreres. — Vergl. Gieselers Abhandl. üb. Naz. u. Ebion. S. 314.

— höchst wahrscheinlich nur einleitende Maßregel, der größtentheils aus Heidenchristen bestehenden Gemeinde das Gesetz aufzubringen [34]). Bestimmt war die judaistische Partei in Galatien mit ihren Tendenzen hervorgetreten und hatte den Galatern das Gesetz und die Beschneidung auferlegen wollen und die apostolische Autorität des Paulus angefochten [35]). In Korinth hatten sie damit begonnen, die apostolische Würde des Paulus dadurch anzugreifen, daß sie die unmittelbare, äußerliche Unterweisung und Einsetzung durch Christus als nothwendiges Merkmal der Apostolicität aufstellten [36]). Auch in Rom befand sich neben der Mehrzahl der Heidenchristen eine kleinere Anzahl von Judenchristen; und von dem gespannten Verhältniß beider Theile zeugt der von Paulus während seiner ersten Gefangenschaft in Rom verfaßte Brief an die Philipper [37]). Auch in Philippi hatten sich judaistische Lehrer, welche das Gesetz und namentlich die Beschneidung einführen wollten, so günstig im Allgemeinen auch der Zustand dieser Gemeinde war, theilweise Eingang zu verschaffen gewußt [38]). In den Gemeinden zu Colossä, Ephe-

34) Wenn wir annehmen, daß jene Erwartungen von Judenchristen ausgegangen sind, so liegt die Vermuthung sehr nahe, daß jene Störungen nur darauf berechnet waren, die Mitglieder der Gemeinde in Schrecken zu setzen, und sie desto leichter zur Annahme des Gesetzes zu bewegen, ähnlich wie die Petriner auch in Corinth nicht mit Einem Mal mit ihren Tendenzen hervortraten, sondern damit begannen, das apostolische Ansehn des Paulus in Zweifel zu ziehn. — Eine betrügerische Absicht bei jenen Ruhestörern vorauszusetzen sind wir gewiß durch den Umstand berechtigt, daß sie unter des Paulus Namen einen Brief untergeschoben hatten, — was offenbar etwas ganz anderes war, als wenn erst nach dem Tode eines Mannes unter seinem Namen Schriften herausgegeben wurden. — Daraus erklärt sich auch die Entschiedenheit und Bestimmtheit, mit der Paulus diesen Leuten gegenüber auftritt. 2 Theff. III, 6.

35) Vergl. Neander, apost. Zeitalt. S. 301., van Heyst, de Judaeochrist. p. 86—90.

36) Es waren dies die Petriner, nicht die Christuspartei, wie Baur, Billroth, Schwegler wollen. Vergl. Hemsen a. a. O. S. 251., Neander S. 312.

37) Vergl. besonders Cap. I, 15—18., Cap. III, 2. und den gleichfalls in Rom verfaßten zweiten Brief an den Timotheus Cap. IV, 16. Siehe Schneckenburger S. 123. — Auf die römische Gemeinde werden wir später noch zurückkommen. —

38) Daß jüdisch gesinnte Irrlehrer in Philippi aufgetreten sind,

sus und auf der Insel Creta war eine theosophisch-asketische Partei von Judenchristen aufgetreten [39]).

Die Aussichten waren fürwahr im höchsten Grade bedrohend, innerhalb der einzelnen heidenchristlichen Gemeinden bestanden fortwährend Spaltungen, und der Riß mit der Mutterkirche zu Jerusalem drohte unheilbar zu werden. Dazu kam noch, daß jetzt ein Apostel nach dem andern vom irdischen Wirkungskreis abtrat; besonders wichtig war wohl der Tod des Vorstehers der jerusalemischen Gemeinde, des gefeierten Jacobus [40]). Und wie sich die palästinensischen Christen von der Gemeinschaft mit den auswärtigen Gemeinden immer mehr loslösten, so finden wir sie zur Zeit der Abfassung des an sie gerichteten Hebräerbriefs [41]), ums Jahr 67. [42]), auf dem Punkt,

---

ist zwar in der neuesten Zeit von Schinz (die christliche Gemeinde zu Philippi, Zürich 1833. S. 48 ff.), Neudecker (Einl. ins n. Test. S. 533.), Credner (Einl. S. 420.), de Wette (nach der vierten Ausgabe seiner Einl. S. 266.) in Abrede gestellt. Allein sicher mit Unrecht, vergl. besonders den Anfang des 3ten Capitels.

39) Vergl. die Briefe Pauli an die Colosser, den Timotheus und Titus. Wir werden noch späterhin auf diese eigenthümliche Gestaltung des Judenchristenthums zurückkommen.

40) Auch Hegesipp legt dem Tode des Jacobus eine solche Bedeutung bei. Vergl. §. 6. im Anfang.

Ich habe noch zu dem oben S. 109. Gesagten zu bemerken, daß mehrere Gründe, deren weitere Auseinandersetzung hierher nicht gehört, mich nöthigen, das Zeugniß des Josephus über das Todesjahr des Jacobus für richtig zu halten. Vergl. theilweise Neudecker, Einl. S. 655 ff.

41) Wie keiner gründlicher und überzeugender nachgewiesen hat als

42) Daß der Brief in die Zeit kurz vor der Zerstörung Jerusalem's zu setzen ist, darüber herrscht gegenwärtig fast nur Eine Stimme. Böhme, epistola ad Hebraeos, Lips. 1825. p. 24—27., Lange, die Judenchristen u. s. w. S. 91., Bleek, I. S. 433 f., wozu der berichtigende Zusatz Theil III. S. 681. zu vergleichen ist, Schott, isagoge p. 367., Kuinöl, commentarius in epistolam ad Hebraeos, proleg. p. 34., Tholuck, Commentar S. 79., Credner, Einleit. S. 552., Rothe, die Anfänge u. s. w. S. 275., Neudecker, Einleit. S. 645., Neander, apost. Zeitalt. S. 476., de Wette, Einleit. S. 297. Am ausführlichsten sind die Gründe in Bleek's ausgezeichneter Schrift entwickelt. Wer Ammons Gründe, wodurch er sich bewogen fühlt (wie schon früher Orelli), die Abfassung erst nach der Zerstörung Jerusalem's anzusetzen, kennen lernen will, mag seine Schrift, Geschichte des Lebens Jesu, Band I. Leipzig 1842. S. 32 f. nachlesen.

ganz ins Judenthum zurückzufallen. — Der Zustand, in welchem wir die christlichen Gemeinden Palästinas zu dieser Zeit antreffen, verdient eine genauere Beachtung.

Bleek in seiner Einleit. zum Hebräerbrief S. 24—36. und gelegentlich in seinem Commentar. Vergl. außerdem Schott, isagoge historico-critica in libros nov. foed. sacros, Jenae 1830. p. 333 seqq., Köhler, Versuch über die Abfassungszeit der apostol. Schriften, Leipzig 1830. S. 195 ff., Tholuck, Hebräerbrief, Hamburg 1836. S. 69 ff., Rothe, die Anfänge u. s. w. S. 275., Neudecker, Einleit. S. 600. — Dagegen sind freilich von bedeutenden Kritikern, namentlich von Mynster (Stud. u. Krit. 1829. Heft II.), Credner (Einleit. S. 562 f.) und von de Wette (Einleit. 4te Aufl. S. 292 f. — freilich hält de Wette diese Ansicht doch als die wahrscheinlichste fest) nach dem Vorgang von Storr und Eichhorn Einwendungen erhoben worden, die sich jedoch alle leicht erledigen lassen. Wenn Credner und de Wette geltend machen, nach der Stelle XII, 4. hätten die Leser noch keine blutigen Verfolgungen erlitten, was auf die palästinensischen Christen nicht passe, so wird damit ein Einwand wiederholt, den schon Bleek in der Einleitung S. 38 f. (womit zu vergleichen Theil III. S. 872. und Neudecker Einleit. S. 601.) genügend beantwortet hat. Ebenso steht es mit den aus Cap. II, 3. (vergl. Bleek I, 40., Neudecker S. 601.) aus V, 12. (vergl. Bleek III, 111 ff.) und aus VI, 10., XIII, 16. (vergl. Bleek I, 40., III, 231., Neudecker S. 602.) entlehnten Einwendungen. Nur zwei Gründe verdienen eine genauere Beachtung.

Zunächst, meint Credner, folge aus der Ueberschrift, daß die Leser neben den Heidenchristen bestanden haben müssen, da ein Brief πρὸς Ἑβραίους nach Palästina an die ganze jüdische Bevölkerung, an die Juden, wie Judenchristen gerichtet sein würde. Wenn wir auch Crednern zugeben wollten, daß ein abgeschlossener Verein von Judenchristen auch außerhalb Palästinas anzutreffen gewesen sein sollte — obwohl dies wenigstens nicht erwiesen ist und aus dem, was Credner beibringt, keineswegs erhellt, da der erste petrinische Brief keineswegs nur an Judenchristen gerichtet ist —, so ist doch nicht denkbar, daß neben einem solchen Verein von Judenchristen sich nicht auch ungläubige Juden dort befunden haben sollten. Wird also nicht immer ein Brief πρὸς Ἑβραίους an die gläubigen und ungläubigen Juden gerichtet sein, mögen wir sie uns in oder außerhalb Palästina's denken? Credner wird entgegnen: befanden sich Judenchristen außerhalb Palästina's inmitten von Heiden oder Heidenchristen, so mußten die gläubigen Juden den Heidenchristen gegenüber als Hebräer erscheinen. Das hat allerdings seine Richtigkeit, allein ganz dasselbe gilt auch, wenn wir die Leser in Palästina suchen. Befand sich der Verfasser doch unzweifelhaft außerhalb Palästina's inmitten heidenchristlicher Gemeinden, so mußten ihm die Leser gleichfalls als Hebräer erscheinen im Gegensatz zu den Heidenchristen. Etwas anderes wäre es freilich ge-

Den Andeutungen des Hebräerbriefs zufolge hielten die Leser fest am Judenthum mit seinen Gebräuchen und Satzungen, an der Beschneidung, den Speisegesetzen, den gesetzlichen Waschungen [43]), legten wohl ein großes Gewicht auf den Genuß des Passa mit den Juden [44]), hielten sich fortwährend zum levitischen Tempel- und Opferdienst [45]); kurz, wie sie von den

wesen, wenn er in Palästina selbst den Brief geschrieben hätte, wo ihm der Gegensatz von gläubigen und ungläubigen Juden näher gelegen hätte, und man eher die Ueberschrift πρὸς τοὺς ἐν Χριστῷ πιστοὺς Ἑβραίους oder eine ähnliche erwartet hätte. Außerhalb Palästina's aber erschienen ihm die Judenchristen gegenüber den Heidenchristen als Hebräer. — Wir können noch hinzunehmen, daß nach der Anschauung des Verfassers nur diejenigen ächte Hebräer sind, welche sich im Zusammenhang mit der fortschreitenden Offenbarung Gottes erhielten, also zum Christenthum übergetreten waren. — Ferner wird eingewandt, die Stelle XIII, 22—25. setze ein inniges Verhältniß zwischen dem Verfasser und Timotheus einerseits, und den Lesern anderseits voraus. Nun aber sei es nicht wahrscheinlich, daß palästinensische Christen mit Geistesverwandten des Paulus, wie der Verfasser und Timotheus waren, in einem engen Verhältniß gestanden haben sollten. Allein geht nicht aus dem Brief selbst mit voller Gewißheit hervor, daß die Leser ganz im Judenthum befangen waren? Wenn nun solche Christen, — mögen sie in Palästina oder anderswo zu suchen sein —, in keinem Fall mit den Ansichten paulinischer Christen übereinstimmen konnten, so dürfen wir aus jener Stelle nur entnehmen, daß ein persönlich in gewissem Grade befreundetes Verhältniß zwischen ihnen und den Lesern Statt gehabt, keine volle Uebereinstimmung der religiösen Ansichten, wie ja auch c. XIII, 18. eben hierauf hinzuweisen scheint (vergl. Bleek III. S. 1027.). Und warum nicht auch die palästinensischen Christen mit einzelnen paulinisch gesinnten Männern in einem genauern persönlichen Verhältniß stehen konnten, sehe ich nicht ab. Mit Recht hat Neudecker (Einleitung S. 602.) noch darauf hingewiesen, daß, da Timotheus bei Paulus in Jerusalem und Cäsarea war, sich schon hieraus folgern lasse, daß er auch den palästinensischen Judenchristen bekannt war, da Timotheus auch beschnitten war (Act. XVI, 3.), diese um so weniger von Haß gegen ihn erfüllt sein konnten. —

Daß die Abfassung des Briefs in griechischer Sprache, die man früher auch wohl gegen die Annahme, daß die Leser palästinensische Christen seien, geltend gemacht hat, nichts dagegen beweiset, bedarf jetzt kaum der Erwähnung. Vergl. unter andern Credner's Beiträge I. S. 374 f. — Noch andere Einwürfe können füglich ganz unberücksichtigt bleiben.

43) Vergl. Bleek I, 28 ff. 79. II, 451. III, 154. 159. 550. 612. 1009.

44) Siehe Bleek III, 529. 1104.

45) Vergl. Bleek II, 372. III, 21. 516.

äußerlichen Gesetzeswerken Rechtfertigung und fortwährende Sühnung erwarteten, so war ihnen die Gerechtigkeit durch Christum etwas Fremdes geworden, V, 3.[46]). Und daß sie nicht bloß für sich das Gesetz beobachteten, sondern wenigstens größtentheils demselben absolute Gültigkeit beilegten, können wir ebensosehr aus ihrer starren Anhänglichkeit am Judenthum und ihrer Neigung, in dasselbe zurückzufallen (worüber gleich nachher), als daraus schließen, daß sie an den freiern (paulinischen) Ansichten des Verfassers Anstoß nahmen[47]). Daß diese Anhänglichkeit am Judenthum von Einfluß auf ihre christologischen Vorstellungen war, ist an sich ebenso natürlich, als es durch Andeutungen des Briefs selbst seine Bestätigung erhält. Wenn der Verfasser gleich im Anfang die göttliche Natur des Erlösers und seine Präexistenz, Cap. III, 3—5. seine Erhabenheit über Moses, Cap. VII, 20.—VIII, 5. seinen Vorzug vor den levitischen Hohenpriestern hervorhebt, so scheint er bei den Lesern Zweifel an allem Diesen vorauszusetzen[48]). Und der Anstoß, den der Kreuzestod des Messias für die Juden hatte[49]), kehrte um so mehr bei den palästinensischen Christen wieder, als sie sich in der Erwartung einer baldigen Wiederkunft Christi getäuscht sahen (vergl. Bleek II, 261. 287 ff. III, 235. 553., Credner, Einl. S. 558.).

---

46) Vergl. Bleek III, 121.

47) Vergl. Cap. XIII, 18. und dazu Bleek III, 1027.

48) Allerdings kann an sich daraus, daß der Verfasser die höhere Würde Christi so nachdrücklich hervorhebt, noch nicht gefolgert werden, daß die Leser dieselbe verkannten. Halten wir aber damit zusammen, daß die Behauptung der absoluten Nothwendigkeit des Gesetzes in einem innern nothwendigen Zusammenhang steht mit herabwürdigenden Ansichten über Christus, so werden wir diesen Schluß wohl gelten lassen müssen. Vergl. J. D. Michaelis in den Zusätzen der 4ten Ausgabe seiner Einleitung vor der dritten S. 344: «Daß der Schriftsteller selbst die Gottheit Christi geglaubt, daran habe ich, wenn ich Cap. I, 2. 3. lese, keinen Zweifel. Allein, wenn ich weiter fortlese, wie er v. 4—14. sorgfältig beweiset, Christus sei mehr als die Engel, auch im folgenden, Cap. III, mehr als Moses, so kommt es mir vor, daß er bei denen, an die er schreibt, die Lehre von der ewigen Gottheit Christi nicht so allgemein voraussetzen konnte».

49) Vergl. §. 7.

So waren denn die Hebräer nahe daran, ganz wieder ins Judenthum zurückzusinken. Auf dieser Besorgniß des Rückfalls beruht, wie Bleek bemerkt [50]) und im Einzelnen nachweiset, der ganze Brief, wie denn auch «die Betrachtung Christi als des himmlischen Hohenpriesters des neuen Bundes in Vergleich mit den alttest. levitischen Hohenpriestern — das Centrum des ganzen Briefs in dogmatischer Hinsicht — nur darauf berechnet ist, die Leser vor dem Rückfall ins Judenthum zu warnen» [51]).

So war die Lage der palästinensischen zu den auswärtigen Gemeinden gegen das Jahr 70. — Da erfolgte jenes große, welthistorische Ereigniß, die Zerstörung Jerusalems [52]). In den Feuerflammen der heiligen Stadt verkündete Gott das Ende des alttest. Bundes, und der Römer, welcher im eigennützigen Interesse die Fackel in den Tempel warf, handelte — ein Werkzeug Gottes — im Interesse der christlichen Religion.

Die Folgen dieses Ereignisses waren sowohl für die palästinensischen, als auch für die auswärtigen Gemeinden von großer Bedeutung. Die auswärtigen Judenchristen, welche ohnehin durch ihre hellenistische Bildung den Heidenchristen näher standen und leichter geneigt waren, sich denselben anzuschließen [53]), waren früherhin häufig hiervon nur durch palästinensische Judenchristen zurückgehalten [54]). Jetzt, da das Judenthum

---

50) Theil III. S. 224.

51) Wie nahe die Leser daran waren, ganz ins Judenthum zurückzusinken, erhellt aus Cap. II, 1. III, 6—14. IV, 11. 14. V, 11 ff. VI, 4—6. 11. X, 23. 29. 36. XII, 1—15. zur Genüge. Vergl. dazu Bleek II, 261. 287 ff. 421 ff. 459. III, 21 ff. 117. 188. 198. 217. 224. 235. 660. 681 f. 709. 851. 901 ff. 911. und den ersten Theil S. 63 ff. 79 ff., Hug, Einleit. 3te Auflage Theil I., Stuttgart und Tübingen 1826. S. 452., Credner, de Wette u. a.

52) Ueber den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems vgl. außer Josephus Eusebius h. e. III, 5—8., Tacitus hist. V, 10.

53) Hiervon zeugt unter andern auch die gegen den Paulus aufgebrachte Beschuldigung, als lehre er die Juden vom Gesetze abfallen (Act. XXI, 20.), die sicher nicht hätte entstehen können, wenn nicht manche Gläubige aus den Juden sich ganz ihren Brüdern aus den Heiden angeschlossen hätten.

54) Die Erzählung Gal. II, 11—14. gibt hiervon ein deutliches Beispiel. Petrus kommt nach Antiochia und geht hier mit Heidenchristen

als politische und religiöse Macht den Todesstoß erlitten hatte, verschmolzen sie größtentheils mit den Heidenchristen; die frühern Spaltungen der einzelnen Gemeinden hörten auf, und nur hie und da begegnen wir Judenchristen, die ihr Judenthum geltend machen wollten und in isolirter Stellung verharrten [55]). Zu dieser Verschmelzung trug ganz besonders auch die vermittelnde Wirksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien, welches von jetzt an bis ins zweite Jahrhundert hinein der belebteste Theil der Christenheit wurde [56]), viel bei. Hierdurch erhielt die nachapostolische Zeit ihre eigenthümliche Bestimmtheit, die wir §. 4. näher kennen lernen werden.

Von gleicher Wichtigkeit war die Zerstörung Jerusalems für die palästinensischen Christen. — Schon vor der Belagerung Jerusalems war die dortige Christengemeinde nach Pella entflohn [57]), kehrte aber größtentheils bald darauf nach Jerusa-

---

um. Da kommen palästinensische Christen an. Aus Furcht vor diesen läßt sich Petrus bewegen und die übrigen Judenchristen der antiochenischen Gemeinde, die vorher mit den Heidenchristen in freundlicher Berührung gestanden, mit ihm (οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι v. 13. können nur solche sein, die keine Eiferer für das Gesetz waren, also nicht die palästinensischen Christen, denn bei diesen wäre das Zurückziehn von den Heiden keine ὑπόκρισις gewesen), sich vom Umgang mit den heidenchristlichen Brüdern zurückzuziehn.

55) Wie solche z. B. in den ignatianischen Briefen bekämpft werden. Vergl. §. 4.

56) Vergl. Lücke, Commentar über die Schriften des Johannes, Theil I. 3te Aufl. Bonn 1840. S. 35—37.

57) Vergl. Euseb h. e. III, 5. (nach der Ausgabe von Heinichen I. p. 196.), Epiphanius haer. XXIX. §. 7. (nach der Ausgabe des Petav I. p. 123.) und de mensuris et ponderibus §. 15. (nach der genannten Ausgabe II. p. 171.). Nach Euseb geschah dies κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως δοθέντα, nach Epiphanius in der zweiten Stelle in Folge einer Offenbarung Gottes durch einen Engel. Die Entstehung dieser Sage läßt sich leicht erklären. Schon an sich ist wahrscheinlich (wie dies auch wohl durch die erstere Stelle des Epiphanius bestätigt wird, — — Χριστοῦ φήσαντος καταλεῖψαι τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ ἀναχωρῆσαι), daß man die Flucht aus Jerusalem mit dem Ausspruch Christi bei Matth. XXIV, 15. 16., «wenn Ihr sehen werdet den Gräuel der Verwüstung, — — — alsdann fliehe auf die Berge, wer im jüdischen Lande ist», in Verbindung gebracht haben wird. War dies aber der Fall, so konnte man späterhin leicht die Flucht in Folge einer **unmittelbaren** göttlichen Offenbarung eintreten lassen.

lem zurück [58]). Zwar waren sie zu unmittelbar von dem großen Ereigniß betroffen, als daß sie sogleich dessen volle Bedeutung zu erkennen vermochten, zu sehr in jüdischer Beschränktheit befangen, als daß sie diese sogleich hätten aufgeben können. Aber wenn sie früher in Gefahr gestanden hatten, ganz ins Judenthum zurückzusinken, so wurden sie von jetzt an mehr und mehr äußerlich und innerlich von den Juden geschieden, wie wir dies jetzt näher sehen werden.

Das frühere Band der gläubigen Juden mit ihren ungläubigen Brüdern war jetzt gelöset. Einmal verlor das große Synedrium, bisher das höchste weltliche und geistliche Gericht der Juden, «die höchste Administratur- und Legislaturbehörde des jüdischen Kirchenwesens» [59]), welches früher die gläubigen und ungläubigen Juden zusammengehalten hatte, wie es seinen Ort und seine Verfassung [60]) veränderte, fast ganz seine Bedeutung [61]). Sodann aber traten jetzt die Judenchristen nicht allein aus dem Synagogenverband mit ihren ungläubigen Brüdern [62]), sondern auch die weitere Verbindung durch den ge-

---

58) Vergl. Epiphanius de mens. et pond. §. 15. Aquila, heißt es hier, vom Kaiser Hadrian nach Jerusalem gesandt, fand dort Christen. *Ἦσαν γὰρ ὑποστρέψαντες ἀπὸ Πέλλης τῆς πόλεως εἰς Ἱερουσαλήμ. — — — Ἡνίκα γὰρ ἔμελλεν ἡ πόλις ἁλίσκεσθαι ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων, προσεχρηματίσθησαν ὑπὸ ἀγγέλου πάντες οἱ μαθηταὶ, μεταστῆναι ἀπὸ τῆς πόλεως μελλούσης ἄρδην ἀπόλλυσθαι. Οἵτινες καὶ μετανάσται γενόμενοι ᾤκησαν ἐν Πέλλῃ, τῇ προγεγραμμένῃ πόλει πέραν τοῦ Ἰορδάνου. — — Μετὰ δὲ τὴν ἐρήμωσιν Ἱερουσαλὴμ ἐπαναστρέψαντες, ὡς ἔφην, σημεῖα μεγάλα ἐπετέλουν.*

59) Die Bedeutung desselben ist gut entwickelt von Hartmann, die Verbindung des alt. u. n. Test., Hamburg 1831. S. 166—221.

60) Es ward unter Titus von Jerusalem nach Jamnia (Jabna 2 Chron. 26, 6.) verlegt, und an die Stelle des bisherigen Präsidenten, der in der Regel der jedesmalige Hohepriester war (vergl. Winer's Reallexicon Thl. II. S. 643.), trat jetzt ein Patriarch zu Tiberias. Vergl. Seldenus, de synedriis veterum Hebraeorum, lib. II. Londini 1653. cap. 15. §. 9. p. 629., Witsius, miscellanea sacra, Trajecti ad Rhenum 1692. p. 555 seqq., Walch, historia Patriarcharum Judaeorum, Jenae 1752. p. 128. 227., Münter, der jüdische Krieg unter Trajan und Hadrian, Altona und Leipzig 1821. S. 46.

61) Vergl. Walch l. l. p. 124 seqq.

62) Was schon aus dem Umstand, daß die Juden jetzt anfingen, in

meinschaftlichen levitischen Tempeldienst und Opfercultus, woran auch die palästinensischen Christen früher so entschieden festgehalten hatten [63]), war mit der Zerstörung des Tempels vernichtet. Dazu kam, daß, wie die palästinensischen Christen in der Zerstörung Jerusalems wohl eine Strafe Gottes über ihre ungläubigen Brüder sahen [64]), so diese in jener Katastrophe auf gleiche Weise ein Strafgericht über die vom Judenthum Abgefallenen erblicken mochten. Wenigstens steigerte sich jetzt der Haß der Juden gegen die Judenchristen zu einer außerordentlichen Höhe. Wenn früherhin nur die Sadducäer gegen die Christen feindlich aufgetreten waren, und der Zwiespalt der Pharisäer und Sadducäer zur Folge hatte, daß die Ersteren dem Christenthum günstiger gesinnt waren [65]), so traf die Judenchristen jetzt der Haß der gesammten Juden. Die um diese Zeit [66]) gegen die Judenchristen verfaßte Verfluchungsformel ברכת המינים [67]): „den Abtrünnigen (משומדים) [68]) sei keine Hoffnung, und alle Häretiker (מינים) [69]) mögen augenblicklich umkommen, und das Reich

---

ihren Synagogen die Judenchristen zu verfluchen, worüber nachher, zur Genüge erhellt.

63) Wie wir dies vorhin aus dem Hebräerbrief erkannt haben.

64) Wenigstens werden schon im Brief des Barnabas c. 4., von Justin, dialogus cum Tryphone Judaeo (nach der Ausgabe Francofurti ad Viatr. 1686. p. 272. 337.), von Tertullian, adv. Judaeos (nach der Ausgabe Basileae 1562. p. 137. 139 seqq.), Euseb, praep. evang. lib. I. (nach der Ausgabe Coloniae 1688. p. 28.) die traurigen Schicksale der Juden, die Zerstörung ihrer Hauptstadt und ihres Tempels als Strafe für ihren Unglauben und zum Beweis, daß Gott sie verlassen, geltend gemacht.

65) Vergl. oben Anm. 3.

66) Vergl. besonders Vitringa, de synagoga vetere ed. II., Leucopetrae 1726. p. 1047—50. Der Verfasser war Samuel der Kleine auf Veranlassung von Gamaliel, einem Enkel des Lehrers des Paulus.

67) Daß diese Formel gegen die Römer und die Judenchristen gerichtet ist, hat Vitringa l. l. nach dem Vorgang von vielen Andern gezeigt.

68) Ueber dieses Wort vergl. Buxtorfs lexicon chald. talmud. rabb., Basileae 1639., unter dem Titel משמד. —

69) Vergl. Buxtorf Lexicon und die von Gieseler, Kirchengeschichte I. 111. angeführten Schriften. Auch noch in spätern Zeiten nannten die Juden ihre zum Christenthum übergetretenen Brüder מינים, die Minoli

des Uebermuths werde ausgerottet und zerbrochen eilends in unsern Tagen. Gelobt seist Du» u. s. w. [70]), die öffentlich in den Synagogen verlesen ward, zeigt ebenso sehr als der durch die Juden veranlaßte Kreuzestod des zweiten Vorstehers der jerusalemischen Christen, Symeon [71 a]), von ihrer großen Erbitterung gegen ihre gläubigen Brüder [71 b]). Zogen die Juden auf diese Weise selbst eine Scheidewand zwischen sich und den Judenchristen, so fehlte es auch für die Letztern nicht an mannigfachen äußern Aufforderungen, ihre Verschiedenheit geltend zu machen. Die Juden mußten nämlich nach der Zerstörung des Tempels die jährliche Abgabe von zwei Drachmen, welche

---

des Hieronymus (siehe §. 5.). Vergl. auch Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der Dogmengeschichte I. S. 111.

70) Diese Formel ist angeführt von Vitringa l. l. p. 1036., in einer etwas veränderten Recension von Rhenferd, dissertatio de fictis Judaeorum et Judaizantium haeresibus p. 112. und Buxtorf, lexicon chald. etc. p. 2442.

71 a) Vergl. Hegesipp bei Eusebius h. e. III; 32. ἐπὶ Τραϊανοῦ καίσαρος καὶ ὑπατικοῦ Ἀττικοῦ, nach dem Chronicon Paschale i. J. 108.

71 b) Daß der Haß der Juden sich ganz besonders gegen diejenigen wandte, welche aus ihren Volksgenossen zum Christenthum übertraten, ist an sich natürlich und erhellt außer dem oben Beigebrachten noch namentlich aus dem Edict des Kaisers Constantin des Großen, worin den Juden, ihren Vorgesetzten und Patriarchen kund gethan wird, daß, wofern irgend einer künftig solche, die ihrer Secte entfliehn und sich zur Verehrung Gottes wenden würden, mit Steinen oder mit andern Ausbrüchen der Wuth, wie bisher geschehen sei, verfolgen werde, er mit allen Theilnehmern verbrannt werden solle. Dieses Edict ist abgedruckt in Walch's historia patriarcharum Judaeorum p. 8 seq. Auch bezeugt Epiphanius, adv. haer. XXIX, 9., daß die Juden die judenchristliche Partei der Nazaräer täglich drei Mal verfluchten. Indessen ist hier doch wahrscheinlich, daß dies auf einem Mißverständniß von Seiten des Epiphanius beruht. Wie Hieronymus meldet, verfluchten nämlich die Juden die Christen unter dem Namen der Nazaräer. Vergl. seinen comment. in Jesaiam lib. II. cap. 5. v. 18. 19. (nach der Ausgabe des Vallarsi, tom. IV. ed. II. Venetiis 1767. p. 81. Dicuntur autem haec ad principes Judaeorum, — — — quod — — — usque hodie perseverent in blasphemio, et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizent vocabulum christianum. Dasselbe berichtet Hieronymus, comment. in Jes. lib. XIII. c. 49. v. 7. (tom. IV. p. 565.) lib. XIV. c. 52. v. 4. 5. (tom. IV. p. 604.) u. öfter. Vergl. auch Semisch, Justin d. Märtyrer I. S. 29 f.

sie früher an den Tempel entrichtet hatten [72]), dem capitolinischen Jupiter zahlen [73]); und wenn die Juden sich auf alle mögliche Weise derselben zu entziehn suchten, so daß von Seiten der Römer selbst gerichtliche Untersuchungen angestellt wurden [74]), wie vielmehr mußten sich nicht die Judenchristen veranlaßt fühlen, ihren Unterschied von den Juden geltend zu machen. Dazu kam späterhin der Aufstand unter Barkochba [75]). Die Christen konnten den Fanatismus ihrer ungläubigen Brüder nicht theilen, das Bemühen des Barkochba, sie für seine Sache zu gewinnen, war vergebens, seine Rache dafür desto schrecklicher [76]). Alles Dieses mußte die Christen und Juden äußerlich und innerlich mehr von einander scheiden [77]). Und als

---

72) Vergl. Josephus, antiqq. XVIII, 9. 1. Auch im n. Test. wird dieser Abgabe Erwähnung gethan, Matth. XVII, 24., wozu die Commentatoren nachzulesen sind.

73) Josephus, de bello jud. lib. VII. c. 6. §. 6., Dio Cassius, hist. rom. lib. LXVI. c. 7. Die letzte Stelle lautet: *Καὶ ἀπ' ἐκείνου δίδραχμον ἐτάχθη τοὺς τὰ πάτρια αὐτῶν ἔθη περιστέλλοντας τῷ Καπιτωλίῳ Διὶ κατ' ἔτος ἀποφέρειν.* —

74) Vergl. Sueton, in Domitianum c. 12.

75) Vergl. hierüber, wie über das Folgende die schon angeführte treffliche, kleine Schrift von Münter, der jüdische Krieg u. s. w. S. 45 ff. — Die nächste Veranlassung des Kriegs war das Verbot der Beschneidung durch Hadrian (vergl. Spartianus, in Hadr. c. 14. moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia, siehe dazu Münter S. 36.) und sein Vorhaben, an der Stelle des alten Jerusalems eine neue Stadt, Aelia Capitolina zu gründen nach Diocassius, hist. rom. lib. LXIX. c. 12. Vergl. Anm. 81.

76) Dies bezeugen einstimmig Justinus Martyr, apol. I. c. 31. (nach der von mir benutzten Ausgabe p. 72.). *Καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχοχέβας, ὁ τῶν Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινὰς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι,* — Eusebius in seinem chronicon ad ann. Hadr. XVIII. und h. e. IV, 6., wo er den Barkochbas einen *ἄνδρα φονικὸν καὶ λῃστρικόν τινα ἄνδρα* nennt, — Hieronymus, catal. vir. illust. c. 21. — — qua tempestate et Chochibus dux judaicae factionis Christianos variis suppliciis enecavit, — Orosius, histor. lib. VII. c. 12. Vergl. Münter S. 55.

77) Vergl. Jost, Geschichte der Israeliten, Theil IV. S. 18: «Nicht allein durch die Unverschämtheit des Barkochba erbittert, sondern selbst durch die Richtung, welche die Empörung der Juden nahm, mußten

die Juden nach einem harten, verzweifelten Kampf unter dem Kaiser Hadrian erlagen, da mußte wiederum den Judenchristen daran liegen, nicht mit den Juden verwechselt zu werden. Wenn die Nachricht des Chronicon Paschale gegründet ist, daß Aristo von Pella dem Kaiser Hadrian um das Jahr 134 eine Apologie übergeben hat [78a]), so wird diese sich unzweifelhaft hauptsächlich mit der Nachweisung ihres Unterschieds von den Juden beschäftigt haben [78b]). —

Zu der äußern Trennung der Judenchristen von den Juden, die sich immer mehr und mehr im Verlauf von 60 Jahren vollzogen hatte, gesellte sich bei sehr Vielen unzweifelhaft eine innere Entfremdung vom Judenthum. Die gleich von Anfang an hervorgetretene Differenz, je nachdem man dem Gesetz absolute Gültigkeit beilegte, oder es nur für sich selbst halten wollte, war nie untergegangen und hatte nur zurücktreten können bei der gemeinsamen Opposition gegen den Heidenapostel, der die Heidenchristen als ebenbürtige Genossen des Reichs Gottes geltend machen wollte, und die Masse der Heiden in dasselbe aufnahm, ehe alle Juden gläubig geworden waren. Aber sie war nur zurückgetreten, nicht vernichtet. Je mehr in dem Zeitraum

---

die Christen den Wunsch hegen, öffentlich von ihnen geschieden zu werden, um nicht in der drohenden Verfolgung begriffen zu sein. Und wirklich machten die Christen aus ihrer Ruhe in jener furchtbaren Zeit sich bei den Römern ein Verdienst und bauten auf den Grund ihrer Treue in der Beobachtung der Unterthanspflichten ihre Rechtfertigung gegen die unermüdeten Verfolger».

78a) Im Chronicon Paschale ad ann. II. Olympiad. 228. heißt es: *Τούτῳ τῷ ἔτει Ἀπελλῆς καὶ Ἀρίστων, ὧν* (wofür nach der Vermuthung von Fabricius, delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem rel. christ. asseruerunt p. 153, wohl ὁ *Πελλαῖος Ἀρίστων, οὗ* zu lesen ist) *μέμνηται Εὐσέβιος* ὁ *Παμφίλου ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ αὐτοῦ ἱστορίᾳ, ἐπιδίδωσιν ἀπολογίας σύνταξιν περὶ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας Ἀδριανῷ τῷ βασιλεῖ.* Ueber Ariston von Pella vergl. unter andern Lumper, historia theologico-critica de vita — — — patrum, pars I. Aug. Vindel. 1783. p. 385—96.

78b) Wie er auch eine eigene Schrift geschrieben hat, die bis auf unbedeutende Fragmente (bei Routh, reliquiae sacrae I. p. 91—93.) verloren gegangen ist, in welcher er den Unterschied der Juden von den Christen hervorheben mußte, die disputatio Jasonis (eines Juden) et Papisci (eines Christen), worüber Lumper l. l. zu vergleichen ist.

fus [83]); ein anderer, noch in judaistischer Beschränktheit befangen, wollte vom Gesetz nicht lassen. Unter diesen Letztern werden aber jetzt zwei verschiedene Arten bemerkbar. Die Entsagung vom Gesetz bei dem einen Theile hatte auch bei dem andern, der vom Gesetz nicht lassen wollte, das offene Hervortreten der Verschiedenheit zur Folge, welche unter den Judenchristen immer bestanden hatte. Ein Theil hielt nämlich die Beobachtung des Gesetzes nur für sich selbst fest, ohne sie den Heidenchristen auferlegen zu wollen, ein anderer behauptete seine absolute Gültigkeit, welche Differenz auch mit einer Verschiedenheit der Ansichten über Christus zusammenhing. Die Erstern sind die später sogenannten Nazaräer, die Letztern die Ebioniten. Wie sich auf diese Weise die judaistische Denkweise nach und nach aus der frühern Unbestimmtheit zu den bestimmten Formen des Ebionitismus und Nazaräismus ausgebildet hatte, so hatten um dieselbe Zeit die früher dogmatisch weniger fixirten Ansichten der Kirche sich in festere Formen umgesetzt, so daß man jetzt von beiden Seiten bis zu dem Punkt gekommen war, wo die judaisirenden Parteien, die Nazaräer und Ebioniten, als besondere Secten neben der Kirchengemeinschaft, die Letzteren dazu als Häretiker galten.

Somit fällt die Entstehung des Ebionitismus ins Jahr 138. Daß hiermit die Zeugnisse der Väter über die Entstehungszeit zusammenstimmen, werden wir späterhin (§. 6.) zeigen. — Zunächst müssen wir auf den Charakter der unmittelbar nachapostolischen Zeit näher eingehen, um den dogmatischen Standpunkt der Kirche zu jener Zeit, als der Ebionitismus auftrat, kennen zu lernen. Zugleich werden wir die Grundlosigkeit der Annahme, daß die ganze älteste Kirche ebionitisch gesinnt gewesen sei, klar erkennen können.

---

tolleretur. Ita tum primum Marcus ex gentilibus apud Hierosolymam episcopus fuit.

83) Vergl. den Schluß der Anm. 82. angeführten Stelle und Euseb h. e. IV, 6.

§. 4.

Dogmatischer Charakter der nachapostolischen Zeit bis zum Hervortreten des Ebionitismus. Stellung der spätern Zeit zu demselben.

Wir haben schon im vorigen §. darauf hingewiesen, welchen Einfluß die Zerstörung Jerusalems auf die außerpalästinensischen Gemeinden hatte; wie von dieser Zeit an die frühern Spaltungen der Juden- und Heidenchristen schwinden und beide zu einem Ganzen zusammenwachsen. Diese Verschmelzung des judenchristlichen und paulinischen Elements bedingt den eigenthümlichen dogmatischen Charakter jener Zeit, wobei natürlich mannigfache Differenzen Statt finden, je nachdem das eine oder andere vorwaltete. Indem wir den Charakter der Zeit vom Ende des ersten Jahrhunderts bis zur Entstehung des Ebionitismus darstellen wollen, scheint es, um die Schilderung nicht zu allgemein zu halten, am geeignetsten, die einzelnen uns erhaltenen Schriften nach ihrer Eigenthümlichkeit durchzunehmen; jedoch nur in soweit, als es nothwendig ist, die Richtung zu erkennen, so daß wir daher auf eine vollständige Erschöpfung ihres Lehrgehalts verzichten. Der diesem Zeitraum eignen dogmatischen Unbestimmtheit der Vorstellungen, welche in die spätern festen Formen umzusetzen eben so verkehrt ist, als sie in einen völligen Widerspruch mit ihnen zu bringen, nicht zu nahe zu treten, reden wir im Folgenden mit den eigenen Worten der einzelnen Schriftsteller.

Zunächst kommt der gegen das Ende des ersten Jahrhunderts verfaßte [1]) Brief des römischen Clemens an die corinthische

---

1) Neuerdings hat freilich Schenkel (die zweite Gefangenschaft des Apostels Paulus, Stud. und Krit. 1841. Heft II. S. 65 ff., dem Huther in Illgen's Zeitschrift 1841. Heft IV. S. 21. beistimmt) nach dem Vorgang von Grabe, Fleury, Pagi, Gallandi u. a. zu erweisen gesucht, daß die Abfassung unsers Briefs vor dem Jahre 70, wahrscheinlich ums Jahr 64 oder 65 anzusetzen sei. Wäre dem so, so könnte Clemens schwerlich nach Linus und Anakletus (was wir oben S. 121 ff. vorausgesetzt) das bischöfliche Amt bekleidet haben, wie denn auch Schenkel ihn erst nach diesen setzt. Allein die von ihm für die Abfassung des Briefs vor dem Jahre 70 beigebrachten Gründe sind keineswegs beweisende. Ginge freilich aus dem 41ten Capitel hervor, daß der jerusalemische Tempel zur

Gemeinde, über dessen Aechtheit gegenwärtig kein Zweifel mehr obwaltet [2]), in Betracht. Der dogmatische Lehrinhalt ist folgender:

Zeit der Abfassung noch gestanden, so wäre der Brief unzweifelhaft vor dem Jahre 70 verfaßt. Die betreffenden Worte lauten: *Οὐ πανταχοῦ, ἀδελφοί, προσφέρονται θυσίαι ἐνδελεχισμοῦ, ἢ εὐχῶν, ἢ περὶ ἁμαρτίας καὶ πλημμελίας, ἀλλ' ἐν Ἱερουσαλὴμ μόνῃ, κἀκεῖ δὲ οὐκ ἐν παντὶ τόπῳ προσφέρεται, ἀλλ' ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ πρὸς τὸ θυσιαστήριον.* Aber es ist schon von Andern gezeigt worden, wie diese Stelle keineswegs nothwendig auf das damalige Fortbestehen des Tempels hinführt. Clemens ermahnt die korinthische Gemeinde, die einen Theil ihrer Presbyter abgesetzt hatte, zur Wiederherstellung der Ordnung. Deshalb spricht er c. 40. ganz allgemein den Gedanken aus, man müsse in Allem der von Gott festgesetzten Ordnung folgen, und führt dies sodann im Einzelnen durch. In diesem Zusammenhange sagt er c. 41: «Nicht überall werden Opfer dargebracht, sondern allein in Jerusalem und zwar nur im Tempel. Wie dies eine göttliche Anordnung, mithin unverletzlich ist, so auch die Einsetzung der Presbyter und Diakonen. Denn wie Gott Christum gesandt, Christus sich Apostel erwählt hat, so haben diese jene kirchliche Ordnung eingeführt». — Es erhellt leicht, daß Clemens in diesem Zusammenhang das Präsens gebrauchen konnte — «nicht überall werden Opfer dargebracht, sondern nur im Tempel» — sich beziehend auf eine göttliche positive Anordnung, auch wenn der Tempel damals nicht mehr stand. Richtig bemerkt Lumper (histor. theol. critica etc. tom. I. p. 82.) gegen Grabe: Verum non attendit vir eruditus sermonis usum, quo res praeteritas veluti praesentes ob oculos ponere et per praesens tempus enuntiare narranti licet. Quid enim in hac epistola sibi vult «sacrificia non in omni loco, sed Hierosolymis tantum

2) Die Aechtheit des ersten clementinischen Briefes ist durch innere und äußere Gründe außer allem Zweifel gesetzt, wie denn auch die namhaftesten Theologen der neuesten Zeit in der Anerkennung der Aechtheit einverstanden sind, Schmidt, Kirchengeschichte I. 2te Aufl., Gießen 1824. S. 419., Hug, Einleit. Theil II. 3te Ausg., Stuttgart und Tübingen 1826. S. 479 f., Bleek, Hebräerbrief I. S. 91 f. u. 411., Gieseler, Kirchengeschichte I. 3te Aufl. S. 123., Credner, Beiträge S. 13 f., Rothe, die Anfänge u. s. w. S. 374 ff. 398 ff., Baumgarten-Crusius, Compendium der Dogmengeschichte S. 80., Neander, apostol. Zeitalt. S. 453 ff., womit seine Kirchengeschichte zu vergleichen ist. Ebenso Danz, Henke, Olshausen, Näbe, Kern, Schenkel, Möhler, Neudecker, Franke u. a. Um Ammon's Bedenklichkeiten gegen die Aechtheit (Geschichte des Lebens Jesu I. S. 33.) möchte es in der That bedenklich stehn. Auch Baur, der früher (Christuspartei S. 151.) erklärt hatte, daß dieser Brief unter die ächtesten Dokumente gehöre, äußert sich in seiner Abhandlung über den Ursprung des Episkopats zweifelhaft darüber. —

offeruntur», nisi illud: ex praescripto legis sacrificia Hierosolymis tantum offeruntur, quod quidem praescriptum cum etiamnum in lege maneat, ipsa Clementis verba etiam nobis efferre non inepte nunc liceret. Ganz ähnliche Stellen aus dem Josephus hat Orelli (selecta patr. eccles. capita ad εἰσηγητικὴν sacram pertinentia, p. III. Turici 1822. p. 4 seqq.) beigebracht. Vergl. auch Möhler's Patrologie S. 58., Franke (Clemens von Rom, in Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift 1841. Heft III. S. 82 ff.), Bleek, (Hebräerbrief I. S. 433. Anm. 539.). — Damit aber fällt der Hauptbeweis für die Abfassung unsers Briefs vor dem Jahre 70. — Wenn Schenkel weiterhin aus c. 5., wo des Märtyrertodes des Petrus und Paulus erwähnt wird, schließt, daß der Brief nicht lange nachher geschrieben worden sei, so kann ich die Berechtigung hierzu nicht absehen, da aus jener Stelle keineswegs hervorgeht, daß nur kurze Zeit inzwischen verstrichen war. Immer konnte er auf dieselben im Gegensatz zu den vorher aus der jüdischen Geschichte angeführten Beispielen eines Joseph, Moses, David als auf τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητὰς verweisen, auch wenn mehrere Decennien seitdem vergangen waren. Dazu ist hinzuzunehmen die sehr richtige Bemerkung Neander's (apost. Zeitalt. S. 464.): «Ich meine, c. 5. würde Clemens sich anders ausgedrückt haben, wenn er nur einige Jahre nach dem Märtyrertode des Paulus geschrieben hätte». — Ganz verunglückt ist aber die Nachweisung, daß die von Clemens bekämpften Unruhen in Korinth nur eine Fortsetzung der von Paulus bekämpften und zwar der Christuspartei gewesen sein sollten (vergl. hierüber Dähne, Christuspartei S. 107 ff., der dagegen mit Recht c. 47. geltend macht); mithin auch der hierauf gebaute Schluß, daß der clementinische Brief nicht sehr lange nach jenen Briefen des Paulus verfaßt sei, unhaltbar. Nöthigt uns auf diese Weise durchaus nichts, in so frühe Zeiten mit der Abfassung unsers Briefs hinaufzugehn, so weiset im Gegentheil Manches auf eine spätere Zeit hin. Zunächst die unläugbare Benutzung des Hebräerbriefs (vergl. insbesondere Bleek I. S. 92 ff., Credner, Einleit. S. 552., de Wette, Einl. 4te Ausg. S. 295 f.), der kurz vor dem Jahre 70 verfaßt ist (vergl. §. 3.). Dazu kommt die Stelle im 44sten Capitel hinzu, wo Clemens von Presbytern der korinthischen Gemeinde spricht, die theils von den Aposteln selbst, theils nach denselben von andern ausgezeichneten Männern eingesetzt wären und ihr Amt lange Zeit verwaltet hätten; womit auch c. 47. zusammen zu nehmen ist, wo er die korinthische Kirche als eine ἀρχαία ἐκκλησία bezeichnet. Wenn Schenkel zur Entkräftung der letzten Stelle geltend macht, auch der Cyprier Mnason werde in der Apostelgeschichte XXI, 16., also doch vor d. J. 70., ein ἀρχαῖος μαθητής genannt, so ist zu entgegnen, daß der Begriff des Alters natürlich ein relativer ist und es etwas ganz anderes ist, ob derselbe einem Individuum, oder einer ganzen Kirche beigelegt wird.

(c. 36.), der Scepter und Abglanz seiner Herrlichkeit (c. 16. u. 36.), viel größer als alle Engel (c. 36.), ja Gott selbst (c. 2.) [3]), der, ob er gleich in Herrlichkeit hätte erscheinen können (c. 16.), in Niedrigkeit und Dürftigkeit zu uns kam, seiner menschlichen Natur nach (τὸ κατὰ σάρκα) aus dem Geschlecht Jakobs (c. 32.) [4]). Aus Liebe zu uns hat Christus

3) Die Stelle lautet: *Πάντες τε ἐταπεινοφρονεῖτε, μηδὲν ἀλαζόμενοι, ὑποτασσόμενοι μᾶλλον ἢ ὑποτάσσοντες, ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες, τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ ἀρκούμενοι, καὶ προςέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις, καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν.* Die, welche hier den Sinn wegbringen wollen, daß Gott gelitten, übersetzen entweder «die Leiden um Gotteswillen» (wie Semler, Dogmengeschichte II. S. 19. vorschlägt), oder beziehn *αὐτοῦ* auf Christus, obgleich von Christus vorher gar nicht die Rede ist, oder wollen endlich *παθήματα* in *μαθήματα* verwandeln. Allein alles Dieses erweiset sich leicht als unhaltbar. Wer mit völliger Unbefangenheit an die Stelle herangeht, wird zugeben müssen, daß hier wirklich von Leiden Gottes die Rede sei. Dennoch gestehe ich, daß es für mich allerdings etwas Befremdendes hat, daß schon Clemens von Leiden Gottes gesprochen haben sollte. Indessen ist auch schon in der kürzern Recension der ignatianischen Briefe von einem *πάθος τοῦ θεοῦ* die Rede, Brief an die Römer c. 6. *Ἐπιστρέψατέ μοι, μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου.*

4) Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß Clemens Christo Präexistenz beilegt, was von Zwicker, Sam. Crell u. a. in Abrede genommen ist. Denn, wenn er einerseits hervorhebt, daß Christus *τὸ κατὰ σάρκα* von Jakob abstamme, auf der andern Seite aber die Psalmstelle: «Du bist mein Sohn, heute habe ich Dich gezeuget», auf ihn deutet (wie auch im Hebräerbrief I, 5. das «heute» als Bezeichnung der Ewigkeit zu fassen ist, vergl. Bleek II. S. 116 ff.) und ihn c. 16. *τὸ σκῆπτρον*, c. 36. *τὸ ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ* nennt (auch Hebr. I, 3. gehn die Worte *ἀπαύγασμα τῆς δόξης κ. τ. λ.* auf das vorweltliche Sein des Sohnes, Bleek II. S. 63.) und als den Herrn bezeichnet, der wohl in Herrlichkeit hätte erscheinen können, aber in Niedrigkeit zu uns kam c. 16., so bedarf unsere Behauptung keines weitern Beweises (vergl. hierüber unter andern Semler's Dogmengeschichte II. S. 20 f.). Wenn aber behauptet worden ist (Baur, Lehre von der Dreieinigkeit S. 133 f.), daß bem Clemens der vor der Weltschöpfung existirende Sohn Gottes mit dem heiligen Geist zusammenfällt, so ist dies ebensowenig richtig, denn es findet sich nicht allein keine einzige Stelle, welche auch nur scheinbar hierfür sprechen könnte, — wie denn auch Baur keine beigebracht hat, — sondern das Gegentheil erhellt aus Stellen wie c. 46. «Wir haben Einen Gott, Einen Christus, Einen heiligen Geist»; c. 16. «Unser Herr

sein Leben dahingegeben (c. 49.) und dadurch der ganzen Welt die Gnade Gottes erworben (c. 7.). Sein Blut ist die λύτρωσις für unsere Sünde (c. 12.). Er ist unser Heiland und Hohepriester (c. 36.), unser Herr, dem unsere Verehrung zukommt (c. 21.). — Der Mensch, obwohl rein aus Gottes Händen hervorgegangen (c. 33.), befindet sich doch jetzt in einem solchen Zustande, daß sein Verstand verfinstert ist und nur durch Christum erleuchtet zu werden vermag (c. 36.), daß er nicht durch sich selbst, durch eigene Kraft, durch seine Werke und Frömmigkeit, sondern nur durch den Glauben vor Gott gerechtfertigt werden kann, durch welchen auch alle vor Christo die Rechtfertigung erlangt haben (c. 32.). In Christo schenkt Gott uns Frieden (c. 1.), durch ihn erlangen wir das Erbarmen Gottes (c. 20.), durch ihn kommen wir unter das Joch seiner Gnade (c. 16.). Die Gemeinschaft mit Christo, der Glaube an ihn ist das Princip des neuen Lebens [5]). Wie er erst den Handlungen wahren Werth zu ertheilen vermag (c. 22.), so ist er auch die Quelle jeglicher Tugend πανάρετος πίστις (c. 1.). Aber der Glaube muß ein zweifelloser und fester sein (c. 23.), πίστις ἐν πεποιθήσει (c. 26. 35.). Durch die Beziehung auf Christum erhält das ganze Leben des Christen seine eigenthümliche Bestimmtheit. Durch Christum blicken wir auf zur Höhe des Himmels, durch ihn schauen wir sein unbeflecktes und erhabenes Angesicht, durch ihn sind die Augen unsers Herzens geöffnet, und unser unverständiger und verfinsterter Verstand blüht auf zu seinem bewundernswürdigen Licht (c. 36.). Die Christen sind Glieder Christi (c. 46.), weshalb sie ein seiner würdiges Leben führen (c. 3.) und aus Liebe zu ihm seine Gebote halten und durch sein erhabenes Beispiel zur Tugend angefeuert werden sollen (c. 16.).

Alles Dieses läßt uns in dem Verfasser einen Schüler des großen Heidenapostels erkennen (Philipp. IV, 3.), obwohl

---

Jesus Christus erschien in Niedrigkeit, wie der heilige Geist von ihm gesagt hat» u. a.

5) Πίστις ἐν Χριστῷ (c. 22.), der Sache nach dasselbe wie εἰς Χριστόν, nur von einer andern Anschauung hergenommen. Während das Letztere die Richtung der πίστις, zeigt das Erstere an, worin sie ihren Grund hat, worin sie wurzelt.

er dem Verfasser des Hebräerbriefs noch näher stehen dürfte [6]). Anderseits aber läßt sich eine Einwirkung der judenchristlichen Anschauung in seinem Briefe bestimmt nachweisen. Hierher rechne ich vor allem das nicht selten einseitige Hervorheben der Werke (c. 21. 30. 33. 34. 37. 38.), wie das besondere Gewichtlegen auf die Furcht Gottes (c. 3. 19. 21. 23. 28. und öfter), als ein Mittel zur Vollbringung guter Werke. Der vermittelnde Standpunkt des Clemens tritt auch darin besonders hervor, daß, wenn Paulus (Röm. IV, 3.) hervorhebt, daß Abraham durch den Glauben, Jacobus (Cap. II, 21.), daß er durch seine Werke gerechtfertigt worden sei, Clemens ihn (c. 10.) als Beispiel anführt, wie sich der Glaube in Gehorsam bethätige und so vor Gott rechtfertige. Wenn ferner der Verfasser des Hebräerbriefs (XI, 31.) die Rahab als Beispiel der Glaubensgerechtigkeit anführt, Jacobus aber behauptet, sie sei aus den Werken gerechtfertigt worden, weil sie die Boten aufgenommen (c. II, 25.), so lesen wir bei Clemens c. 12. *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη* (vergl. Hug, Einleit. 3te Ausg. II, 327 f., Kern, Jacobusbrief S. 91 ff., Credner, Einleit. S. 607 f.) [7]). Wie verkehrt es sein würde, den Clemens des Ebionitismus zu beschuldigen, bedarf keiner weitern Ausführung.

Auf den Brief des römischen Clemens lassen wir das uns unter dem Namen des Barnabas erhaltene Schreiben folgen. Die Frage, ob dasselbe dem Apostelschüler dieses Namens angehört, oder nicht [8]), können wir hier füglich unentschieden las-

---

6) Treffend bemerkt Tholuck in seinem Hebräerbrief S. 2: «Während Clemens die andern neutest. Schriften nur hie und da citirt, so ist der Hebräerbrief, wie es scheint, ganz und gar in sein Denken übergegangen». Vergl. auch de Wette, Einleit. S. 295 f.

7) Eben der Umstand, daß Clemens, obwohl Schüler des Paulus, doch durch seine Eigenthümlichkeit in die Mitte zwischen Paulus und Jacobus hingestellt ist, rechtfertigt unsere Annahme (siehe oben S. 118.), daß er von Geburt ein Jude war. Außerdem zeugen dafür manche Hebraismen des Styls, wie c. 21. «οὗ ἡ πνοὴ αὐτοῦ ἐν ἡμῖν ἐστιν».

8) In der ältesten Kirche galt unser Brief allgemein als das Werk des Apostelschülers Barnabas; — daß Euseb ihn zu den *νόθοις* zählt und Hieronymus behauptet inter apocryphas scripturas legitur, setzt, wie dies unter andern von Henke in der nachher anzuführenden Schrift ge-

sen, da es auf jeden Fall zu den ältesten Documenten der urchristlichen Zeit gehört.

Christus ist der Sohn Gottes, der Herr der Welt (orbis terrarum dominus c. 5.), das Medium der Schöpfung (die Sonne wird c. 5. das Werk seiner Hände genannt), zu dem Gott bei der Schöpfung gesprochen «lasset uns Menschen machen» (c. 5.). Durch ihn und für ihn ist Alles (ἐν αὐτῷ

---

zeigt ist, keinen Zweifel an der Abfassung durch Barnabas voraus. Allein gleich der erste Herausgeber des Briefs, Hugo Menardus (Parisiis 1645., sein Urtheil ist abgedruckt in der Ausg. der apost. Väter von Clericus 1724. I. p. 8 seqq.) erklärte sich gegen die Aechtheit, und wenn auch bis zum Ende des 17ten Jahrh. die Stimmen für und wider ziemlich getheilt blieben — für die Aechtheit J. Vossius 1646., Hammondus 1651., Calov 1658. (in seiner confessio martyrum etc., Viteb. 1658. Cap. I. sect. I.; späterhin entschied er sich gegen dieselbe biblia illustrata, Francofurti 1672.); Pearson 1672., Bull 1685. (1703.), Cave 1688., du Pin 1693., Nurrius 1703., gegen dieselbe außer Menard, Rivetus, critici sacri, Dalläus 1666., Cotelerius 1672., Steph. Moynius 1675., Tenzel 1696., Nat. Alexander 1699., Ittig 1699., Fr. Spanheim 1701. — so gewann doch von dieser Zeit an bis in die ersten Decennien des 19ten Jahrh. die letztere Ansicht entschieden die Oberhand. Während nämlich Russel 1746., Gallandi 1765., Leß 1789., Rosenmüller 1795., Münscher 1802., Stäudlin 1802. an der Aechtheit festhalten, bekämpfen dieselbe Tillemont 1706., Sam. Basnage 1709., Oudinus 1722., Ceillier 1729., Stolle 1733., Pertschen 1736., Baumgarten 1743., J. G. Walch 1744., Mosheim 1753. (1739), Semler 1763., Schröckh 1770., Seiler 1774., Rösler 1776., Starck 1780., Lumper 1783., J. D. Michaelis 1788., Haab 1790., Lange 1796., Hänlein 1801. Und wie wohl seit dieser Zeit die Annahme der Aechtheit eine Zeitlang das Uebergewicht erhielt (Danz 1818., Bertholdt 1819., Hemsen 1823., Schmidt 1824., Henke [de epistolae quae Barnabae tribuitur authentia] 1827., Bleek 1828., Rördam 1828.), so herrscht doch in der neuesten Zeit wieder das frühere Schwanken. Neander 1828., Ullmann 1828, Mynster 1829., Hug 1829., Baur 1835., Twesten 1838., Winer 1838., Hase 1841., Ebrard 1842., Semisch 1842. haben sich für die Unächtheit, Gieseler 1831., Näbe 1832., Credner 1832., Cölln 1832., Bretschneider 1833., Guericke 1838., Franke 1840., Gfrörer 1840., Möhler 1840., Baumgarten-Crusius 1840., de Wette 1841. (die beiden letztern jedoch mehr schwankend) für die Annahme der Aechtheit entschieden. Verunglückt ist der vermittelnde Versuch von Schenkel (nach dem Vorgang von Clericus und Cotta), die ächten und unächten Bestandtheile des Briefs zu sondern.

πάντα καὶ εἰς αὐτόν c. 12.). Wie er die Menschen geschaffen, so mußte er sie auch umschaffen und umbilden (c. 6.) und deshalb im Fleisch erscheinen. *Εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκὶ, πῶς ἂν ἐσώθημεν ἄνθρωποι βλέποντες αὐτόν* c. 5., vergl. auch c. 12.). Er ist Mensch geworden, um unsere durch den Tod schon ganz verzehrten und dem Irrthum und der Sünde anheimgegebenen Herzen aus der Finsterniß zu erlösen und sich ein heiliges Volk zu bereiten (c. 14.). Für uns hat er sich den Leiden (c. 5. 6. 7. 14.) und dem Tode (c. 5. 7.) unterworfen. Lasset uns glauben, daß der Sohn Gottes nur um unsertwillen leiden konnte (c. 7.). Er, der Sohn Gottes, der Herr und künftige Richter, hat gelitten, damit sein Leiden uns lebendig mache (ebendaselbst), er hat seinen Körper in den Tod gegeben, damit uns Vergebung unserer Sünden und Heiligung zu Theil werde, ut remissione peccatorum sanctificemur (c. 5.), er hat für unsere Sünden das Gefäß seines Geistes zum Opfer dargebracht (c. 7. vergl. auch c. 6. gleich nach dem Anfang). Einst wird er wiederkommen, Gericht zu halten über die Lebendigen und Todten (c. 7.). —

Nur durch Christum wird demnach der Mensch zum Heil geführt. Vor ihm waren die Herzen der Menschen schon vom Tode verzehrt (*τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ*) und hingegeben *τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ* (c. 14.). Er hat uns die Vergebung der Sünden erworben (c. 5. 8. 16.); dieselbe uns anzueignen, und unser Herz zu einem Tempel Gottes zu heiligen, ist von unserer Seite nun erforderlich, daß wir unsere ganze Hoffnung auf ihn setzen[9]). Da wir die

---

9) Vergl. c. 8. *Οἱ ἐλπίζοντες εἰς αὐτὸν ζήσονται εἰς τὸν αἰῶνα* — c. 11. *Μακάριοι οἱ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες* x. τ. λ. und am Ende *καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες* — c. 6. *Καὶ ὃς ἐλπίσει ἐπ' αὐτὸν, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα* — c. 16. *Ἐλπίσαντες ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἐγενόμεθα καινοί.* — So faßt Barnabas das Verhältniß des Christen zu Christo vorzugsweise als Hoffnung auf, nur in wenigen Stellen wird des Glaubens erwähnt. Cap. 1. bezeichnet er als Zweck seines Schreibens ut fidem vestram consummatam habeatis, c. 2. heißt es *τῆς μὲν οὖν πίστεως ἡμῶν εἰσιν οἱ συλλήπτορες φόβος καὶ ὑμονομή.* Auch vor dem Erscheinen Christi sind die Menschen nur gerettet worden durch die Hoffnung auf ihn und zwar *ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι Ἰησοῦν* c. 6. Schon Moses hat durch seine

Da wir die Vergebung der Sünden erhalten und unsere Hoffnung auf den Namen des Herrn gesetzt haben, heißt es c. 16., so sind wir erneuert und ganz umgeschaffen. Deshalb wohnt Gott wahrhaft in uns. Er hat uns, wird c. 6. gesagt, durch die Vergebung der Sünden erneuert und umgeschaffen, so daß wir eine kindliche Seele haben. Die Christen sind das heilige Volk, welches Christus sich bereitet hat (c. 14.), sind der *λαὸς τῆς κληρονομίας* (c. 13. u. 14.), an denen erst die Verheißung des Herrn im alt. Test. *εἰςέλθετε εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν* (Exod. XXIII, 1.) in Erfüllung gegangen ist (c. 6.). So ist Abraham der Vater aller Gläubigen aus den Heiden (c. 13.), und das Judenthum eine bloße Vorbereitung auf das Christenthum, welches mit diesem seine Gültigkeit verloren hat [10].

Demnach ist der Lehrtypus unsers Briefes ungeachtet einiger, hauptsächlich nur formeller, Differenzen der paulinische. Nur hat die paulinische Anschauung noch nicht das Ganze durchdrungen, was namentlich von dem ethischen Theil des Briefs, c. 18—21., gilt, in welchem der Mensch auf seine eigene Kraft verwiesen wird, und die Rechtfertigung durch Christum fast ganz zurücktritt. Der Weg des Lichts, heißt es gleich im Anfang von c. 19., ist der, durch seine Werke zum festgesetzten Ziel zu eilen — — liebe deinen Schöpfer, preise den, der dich vom Tode erlöset hat, sei einfältig am Herzen, reich am Geist, geselle dich nicht zu denen, welche den Weg des Todes gehen, hasse das zu thun, was Gott nicht gefällt u. s. w. Trachte mit deiner Hände Arbeit nach der Erlösung von der Sünde. Gib Jedem, der dich bittet u. s. w. Nachdem das ganze neunzehnte Capitel eine Menge einzelner moralischer Vorschriften ertheilt hat, schließt es: «dies ist der Weg des Lichts». Wir könnten uns daher leicht veranlaßt fühlen, den zweiten Theil des Briefs für einen spätern Zusatz zu halten — wozu noch andere Gründe beigebracht werden könnten [11]), — wenn wir

---

Einrichtungen angedeutet, *ὅτι οὐ δύνανται σωθῆναι, ἐὰν μὴ ἐπ' αὐτῷ ἐλπίσωσιν* c. 12.

10) Das Genauere hierüber weiterhin.

11) Was auch von Mehreren, z. B. von Dodwell (dissertationes in Irenaeum p. 56.) behauptet worden ist.

nicht die Erscheinung als eine ganz natürliche anerkennen müßten, daß das neue Princip des Christenthums erst allmählig die ganze Anschauung durchdringen, mithin die einzelnen sittlichen Vorschriften nicht sogleich in ihrem Zusammenhang mit dem christlichen Glauben aufgefaßt werden konnten — eine Erscheinung, die uns vielleicht in keiner Schrift so sehr als im Hirten des Hermas entgegentritt. Daß der Brief des Barnabas unmöglich ein Product des Ebionitismus ist, erhellt aus der gegebenen Darlegung seines dogmatischen Gehalts, noch mehr aus der deutlichen Bekämpfung der judaistischen Denkart, worüber nachher ein Mehreres.

Wir wenden uns jetzt zum Brief des Polycarp an die Philipper, dessen Aechtheit nur eine willführliche Kritik in Abrede stellen kann [12]). Er ist im Anfang des zweiten Jahrhun-

---

12) So schon die Magdeburger Centurien, Dalläus, Leland, Semler (obwohl dieser sich nicht bestimmt entscheidet), in der neuesten Zeit Schwegler, d. Mont. S. 260. u. 293. — Der Letztere durfte freilich einen Brief von paulinischem und johanneischem Gepräge nicht in einer Zeit entstanden sein lassen, in welcher der Paulinismus nun einmal ganz verschwunden gewesen sein soll. — Es würde zu weit führen, alle Einwendungen zu berücksichtigen, die überdies schon von andern genügend widerlegt worden sind. Nur der aus der Anführung der ignatianischen Briefe gegen die Aechtheit hergenommene Einwand verdient eine genauere Beachtung. Wäre die Lesart der alten lateinischen Uebersetzung c. 13, epistolas sane Ignatii, quae transmissae sunt, vobis ab eo (Ignatio) richtig, so würde damit ein Brief des Ignatius an die Philipper vorausgesetzt werden. Nun haben wir zwar einen solchen Brief, allein dieser gehört erweislich einer viel spätern Zeit an, und die an sich mögliche Annahme, daß ein solcher Brief verloren gegangen sein möchte, wird aus Euseb. h. e. III, 36. zurückgewiesen, wo nur die 7 Briefe an die Epheser, Magnesier, Trallianer, Römer, Philadelphener, Smyrnäer und an den Polycarp erwähnt werden. Demnach würde diese Stelle wenigstens gegen die Aechtheit des 13ten Capitels Verdacht erregen. Allein daß die Lesart vobis nicht richtig ist, ergibt sich schon bei der Betrachtung der ganzen Stelle: Wir überschicken Euch die Briefe des Ignatius, die Euch von ihm überschickt sind. Offenbar ist statt vobis nobis zu lesen, was auch durch das griechische Original dieser Stelle, welches uns Euseb. h. e. III, 36. erhalten hat, bestätigt wird, τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ. Offenbar redet Polycarp hier von dem an ihn selbst und an die Smyrnäer gerichteten Briefe. Die Bezugnahme auf diese Briefe könnte aber nur in dem Fall einen Beweis

derts unmittelbar nach dem Tode des Ignatius verfaßt [13]. Wir versuchen seine Ansichten, so weit sie sich aus den 14 Capiteln seines Briefs erkennen lassen, im Zusammenhang darzulegen.

Alle Menschen sind *ὀφειλέται ἁμαρτίας* (c. 6.), daher niemand durch seine Werke, sondern nur durch die Gnade Gottes in Christo gerechtfertigt werden kann (c. 1. in fine). — Christus ist auf Erden erschienen und Mensch geworden (c. 7.), er hat unsere Sünden getragen (c. 8.) [14] und sich für uns in

---

für die Unächtheit unsers Briefs hergeben, wenn die ignat. Briefe auch nicht einmal eine ächte Grundlage hätten, sondern ganz und gar untergeschoben wären. Dies ist nun freilich mehrfach behauptet worden, allein sicher mit Unrecht (vergl. Anm. 18.). — Kann nun aber für die Unächtheit kein irgend wie haltbarer Grund geltend gemacht werden, so läßt sich die Aechtheit positiv aus innern und äußern Gründen erweisen. Wer erkennt nicht in den Worten des 7ten Cap. *πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι, καὶ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν* den Mann wieder, der in heiligem Eifer den Marcion mit den Worten begrüßte: «Ich kenne Dich, den Erstgebornen des Satan» (Iren. adv. haer. III, 3., vergl. Euseb. h. e. IV, 14.). Und die innige Liebe zum Erlöser, von der der ganze Brief Zeugniß ablegt (c. 9.), auszuharren und dem Beispiel des Paulus, Ignatius und anderer Märtyrer nachzufolgen, das Wehe, welches er c. 10. über die ausruft, welche durch ihr Leben die Veranlassung geben, daß der Name des Herrn geschmäht wird, stimmt vollkommen zum Bilde dessen, der mit dem Bekenntnisse «Sechsundachtzig Jahre diene ich Christo, und er hat mir nie ein Leid gethan, wie sollte ich meinen König und Erlöser schmähen», dem Feuertode entgegenging. — Auch läßt die johanneische Färbung des Briefs im Verfasser den Schüler des Johannes wiedererkennen. — Was die äußern Zeugnisse anlangt, so berichtet der Schüler des Polycarp, Irenäus adv. h. III, 3., Euseb. h. e. IV, 14., vergl. III, 36., Hieronymus de vir illust. u. a., daß Polycarp einen Brief an die Philipper geschrieben, für dessen Identität mit dem uns erhaltenen die Uebereinstimmung der von Euseb. III, 36. aufbewahrten Fragmente mit dem 9ten und 13ten Capitel unsers Briefs hinlänglich bürgt.

13) Nach Cap. 9. war Ignatius schon gestorben, nach c. 13. hatte Polycarp aber noch nichts Genaueres über seinen Tod erfahren. Also muß der Brief wohl kurze Zeit nach seinem Tode verfaßt sein.

14) Es wird hier die Stelle 1 Petr. II, 24. citirt, über deren Sinn siehe besonders Usteri, paulin. Lehrbegriff, 5te Aufl. Zürich 1834. S. 143 ff.

den Tod hingegeben (c. 1. 9.), ist aber von Gott auferwecket und sitzet zur Rechten Gottes (c. 2.), als unser ewiger Hohepriester (c. 12.), theilnehmend an seiner Macht und Herrlichkeit (c. 2.). Alles, was im Himmel und auf Erden ist, ist ihm unterworfen, ihm ist jeder Geist dienstbar. Einst wird er wiederkommen als Richter der Lebendigen und Todten (c. 2., vgl. auch c. 6.). — Von Seiten des Menschen bedarf es nur des Glaubens an unsern Herrn Jesum Christum, um an dem durch ihn erworbenen Heil Theil zu nehmen (c. 12.), der Glaube an ihn ist das Princip des ganzen christlichen Lebens, die Quelle aller guten Handlungen [15]).

Wenn Paulus mehr die Versöhnung des Menschen mit Gott, Johannes mehr die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens, der erstere mehr den Glauben, der zweite mehr die Gemeinschaft mit Christo in der Liebe hervorhebt, so müssen wir sagen, daß Polycarp dem Johannes näher steht als dem Paulus. In der Gemeinschaft mit Christo durch die Liebe ist uns ein neues Leben mitgetheilt, — das ist die leitende Grundidee des Briefes. Damit wir in Christo das Leben haben, ist er für uns gestorben, ein Leben, in dem wir hinfort nicht unsere eigne, sondern nur seine Ehre suchen. In Christo sollen die Christen vollkommen sein (c. 12. in fine), sollen durch ihr Leben seinen Namen verherrlichen (c. 10.) [16]). Nicht die Liebe zur Welt, sondern zu Christo, muß den Christen erfüllen (c. 9.). Wer Liebe zu Christo und zu seinen Brüdern hat, der ist fern von aller Sünde (c. 3.). Die Gemeinschaft mit ihm ist das Unterpfand unserer Rechtfertigung vor Gott (c. 8.), und wie Gott Christum von den Todten auferwecket hat (c. 2.), so wird er auch die mit Christo Verbundenen auferwecken, auf daß sie

---

15) Vergl. c. 3., wo Polycarp den Glauben nennt μήτηρ πάντων ὑμῶν. Dieser Ausdruck würde anzeigen, daß der Glaube es ist, welcher den Christen zum Christen macht, — der Glaube das Princip des christlichen Lebens. Doch hat derselbe etwas Auffallendes, daher denn Rösler's Conjectur μήτηρ πάντων καλῶν wohl etwas für sich haben könnte.

16) In diesem Zusammenhang wird öfter hervorgehoben, daß die Christen ein Christo würdiges Leben führen (c. 5.), seinem Beispiel nachfolgen (c. 8. 10.), seinen Befehlen gemäß leben (πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ κυρίου) müssen.

ewig mit ihm herrschen (c. 5.). — Demnach werden wir ungeachtet der Einrede Schwegler's mit Lücke behaupten dürfen, daß der Brief des Polycarp johanneische Färbung trage [17]).

Den dogmatischen Charakter der ignatianischen Briefe genauer darzulegen, dürfte überflüssig sein; ihr theils paulinisches, theils johanneisches Gepräge ist allgemein anerkannt. Freilich kann weder die kürzere, noch weniger die längere Recension, in der wir diese Briefe besitzen, auf Aechtheit Anspruch machen. Allein wenn wir doch unzweifelhaft eine ächte Grundlage voraussetzen müssen [18]), auf deren Grund diese beiden Bearbeitungen entstanden, so ist das johanneische und paulinische Gepräge um so sicherer auch der ursprünglichen Recension zuzuerkennen, als die hierarchischen Grundsätze, welche den beiden Ueberarbeitungen eigen sind, aus einem dem paulinischen gradezu entgegengesetzten — dem judaistischen — Element hervorgewachsen sind.

Wenn man sich von den Briefen eines Clemens, eines Polycarp zum Hirten des Hermas wendet, so wird man einen sehr merklichen Unterschied gewahr. Der in der That ungeheure Abstand der apostolischen Schriften von der unmittelbar nachapostol. Litteratur tritt bei keiner Schrift so sehr hervor, als bei dem Werk des Hermas; und kaum ist es möglich, mit so geringen Erwartungen an die Schriften der nachapostolischen

17) Vergl. Lücke, Commentar zum Evangelium Johannes, I. 3te Aufl. Bonn 1840. S. 86. Dagegen Schwegler a. a. O. S. 260. Selbst bis auf die sprachliche Eigenthümlichkeit erstrecket sich der johanneische Einfluß.

18) Die Ansicht, welche in der neuesten Zeit von Möhler (Athanasius der Große, Mainz 1827. Theil I. S. 18 ff.), Rothe (die Anfänge u. s. w. S. 724.), Baur (über den Ursprung des Episkopats) und Huther (Illgens Zeitschrift 1841. Heft IV.) vertreten ist, daß entweder das Ganze untergeschoben ist, oder nichts, kann ich nicht theilen. Eine ächte Grundlage anzuerkennen, zwingen die äußern Zeugnisse — schon Polycarp spricht im 13ten Cap. seines Briefes von denselben (vergl. Anm. 12.). Daß sie aber ihrer gegenwärtigen Gestalt nach nicht von Ignatius herrühren, zeigt die innere Beschaffenheit hinlänglich. Und den Eindruck, daß sie das Werk Eines Gusses sind, machen sie keineswegs in dem Grade, daß dadurch die Annahme, daß sie ihre gegenwärtige Gestalt einer mit Geschick vorgenommenen Ueberarbeitung verdanken, ausgeschlossen würde. — Uns weiter über dieselben zu verbreiten, ist hier nicht der Ort.

Väter heranzugehn, daß sie vom Hirten des Hermas übertroffen werden könnten. — Das Werk zerfällt in drei Theile, in visiones, mandata und similitudines [19]. — Der dogmatische Inhalt ist folgender:

Der Sohn Gottes hat vor allen Geschöpfen existirt (antiquior omni creatura, s. IX, 12.), und wie er bei der Schöpfung der Welt thätig gewesen ist (in consilio patri suo adfuit ad condendam creaturam, s. IX, 12.), so ist er auch das fortdauernde Fundament alles Seins (totus orbis und gleich darauf omnis dei creatura sustentatur ab eo, s. IX, 14.), seine Macht und Herrschaft ist groß (s. V, 6.), sein Name groß und unermeßlich (s. IX, 14.). Er ist der Herr, dem vom Vater alle Gewalt übergeben ist (s. V, 6.). Er ist auf Erden erschienen und hat einen menschlichen Körper angenommen (s. V, 6.), um uns den Weg des Lebens und das vom Vater erhaltene Gesetz zu offenbaren. Um unsere Sünden zu tilgen, hat er sich den Leiden und dem Tode unterzogen. Ipse (filius) autem plurimum laboravit, plurimumque perpessus est, ut aboleret delicta eorum. — — Deletis igitur peccatis populi sui, ipse iisdem monstravit itinera vitae etc. (s. V, 6.). Er allein ist der Zugang zu Gott, solus accessus est ad Deum (s. IX, 12.), niemand kann ins Reich Gottes eingehn, nisi acceperit nomen filii dei (s. IX, 12.); durch den Sohn ladet Gott zum Heile ein. Sed patiens est dominus et invitationem per filium suum factam vult conservare (s. VIII, 11.). Er ist der Fels, auf dem die Kirche ruht, das Thor des Lebens, durch welches alle hineingehn, die das Heil erlangen (ut qui assecuturi sunt salutem, per eam (portam) intrent in regnum dei. Er ist das Fundament aller derer, welche von ihm berufen sind und seinen Namen tragen (s. IX, 14.). Wer ihn verwirft, wird auch von Gott verworfen werden (v. II, 2.). Ehe der Mensch auf den Namen des Sohnes Gottes getauft wird, ist er dem Tode an-

19) Die Litteratur über die Zeit der Abfassung, wie über die Person des Hermas siehe in Jachmanns Monographie, der Hirte des Hermas, Königsberg 1835. S. 9—43. — Daß der Verfasser dieser Schrift derselbe sein sollte, dessen Paulus Röm. XVI, 14. gedenkt, davon werde ich mich wegen ihrer innern Beschaffenheit nie überzeugen können.

heimgegeben, durch die Taufe wird er vom Tode befreit und dem Leben übergeben. Ja so sehr ist Christus die alleinige Bedingung des Heils, daß auch den vor Christo Verstorbenen erst die Verkündigung von Christo und die Taufe auf seinen Namen durch die Apostel den Zutritt zum Reich Gottes eröffnet (s. IX, 16.). Im Namen des Sohnes Gottes sind alle Völker der Erde berufen (s. IX, 17.), im Bekenntniß desselben sollen alle zu Einem Glauben und zu einer Liebe vereinigt werden (s. IX, 17 seq.) [20a]).

20a) Unrichtig ist die nach dem Vorgang mehrerer Aeltern in der neuesten Zeit von Baur (Lehre von der Dreieinigkeit S. 135.) und Schwegler (d. Mont. S. 160.) aufgestellte Behauptung, daß Hermas das göttliche Princip in Jesu mit dem heiligen Geist identificirt habe. Es kommt hier besonders das fünfte Gleichniß in Betracht. Ein Herr pflanzte einen Weinberg, wird s. V, 2. erzählt, und vertraute ihn bei seiner Abreise der Aufsicht seines treuesten Knechtes an. Als der Herr bei seiner Rückkehr gewahr wird, daß der Knecht mehr gethan als ihm befohlen, berieth er sich mit seinen Freunden und namentlich seinem Sohne über die Belohnung des treuen Knechtes und beschloß ihn zum Miterben seines Sohnes zu machen. — Der Herr, wird c. 5. näher erläutert, ist Gott der Schöpfer, der Sohn, den er zur Berathung über die Belohnung des Knechts zuzog, der heilige Geist, der treue Knecht der Sohn Gottes. Hier wird also auseinandergehalten Gott der Schöpfer, der heilige Geist — daß dieser in jenem Gleichniß unter dem Bilde des Sohns dargestellt wird, kann unmöglich ein Beweis sein, daß der Verf. den Sohn mit dem heiligen Geist identificirt habe, höchstens kann man deshalb die Unangemessenheit des Gleichnisses behaupten — und der Sohn. Ueber den Letztern verbreitet er sich weiter im 6ten Cap., und zwar unterscheidet er hier seine menschliche (corpus) und göttliche (spiritus sanctus) Natur. Hoc corpus, in quod inductus est spiritus sanctus, servivit illi spiritui sancto recte in modestia ambulans et caste etc. Hier, meint nun Baur, wird die höhere Natur in Christo mit dem heiligen Geist identificirt. Allein daraus, daß seine höhere Natur mit dem Namen spiritus sanctus (ein heiliges, geistiges Wesen) bezeichnet wird, kann noch nicht folgen, daß hier unter spiritus sanctus der verstanden werden soll, dem im ganz besondern Sinn dieser Name zukommt. Vielmehr kann spiritus sanctus in jenem allgemeinen Sinn gefaßt werden, in welchem auch bei spätern Schriftstellern, die erweislich den Sohn vom Geist auseinanderhalten, die höhere Natur Christi πνεῦμα genannt wird (siehe darüber Keil im Flattschen Magazin Stück IV. S. 86., vergl. auch die Stelle Hebr. IX, 14. und dazu Bleek, Commentar III. S. 548.). Diese Annahme kann beim Hermas um so weniger bedenklich sein, als s. IX, 18.

Dies sind die ältesten uns erhaltenen Schriften der christlichen Urzeit. In der vollen Frische des Glaubens, im Bewußt-

---

geschlossen. Dennoch können sie noch die Seligkeit in einem geringern Grad erlangen propter hoc, — — quoniam perceperunt verbum justum. Dagegen werden nach s. IV. die Heiden einst verbrannt werden, quia non agnoverunt deum creatorem suum. Auch gehört hierher die Stelle m. X, 2. Quicunque ergo fortes sunt in fide domini (dominus ist überall im Hermas Gott) et induti sunt veritatem, talibus non junguntur. — In Hinsicht auf das Letztere können wir fast auf jede Seite des Hermas verweisen. Wir heben folgende Stellen heraus, Simplicitas tua, sagt die Kirche zu Hermas, et singularis continentia salvum facient te et omnes salvos facient, quicunque hujus modi operantur. Noch mehr geht aus v. III, 5. hervor, welche Bedeutung der Verfasser den äußern guten Werken beilegt. Die novelli in fide, heißt es hier, commoventur ab angelis ad benefaciendum, propterea quod non est inventa nequitia in illis. Vergl. auch v. III, 1. Locus, qui est ad dexteram, illorum est, qui jam meruerunt deum et passi sunt causa nominis ejus. Tibi autem superest multum, ut cum illis sedeas. Sicut manes in simplicitate tua permane, et sedebis cum illis, et quicunque fuerint operati illorum opera et sustinuerunt, quae illi sustinuerunt. Vergl. noch s. V, 3. X, 4. Damit hängt denn zusammen, daß Hermas, ebenso wie die Clementinen (vergl. oben S. 237 ff.), die Furcht Gottes als ein besonders geeignetes Mittel zur Vollbringung guter Werke hervorhebt, m. VII, VIII, X, 2. 3. XII, 6. s. V, 1. und öfter.

Weiter zeigt sich diese Annäherung in der streng asketischen Richtung, welche dem Verfasser (vgl. v. I, 1. III, 6. s. I, II, IV, VI, 2. 5.) mit dem gnostischen Ebionitismus gemeinsam ist. Und wenn er auch nicht mit klarem Bewußtsein, noch weniger ihrem ganzen Umfange nach die Vordersätze theilt, welche die Askese der Clementinen zur Voraussetzung hat, so nähert er sich denselben doch in manchen Stellen unverkennbar. Wenn die Clementinen nämlich lehren, daß die gegenwärtige Welt unter der Herrschaft des Teufels stehe, wie die künftige unter der Christi, so lesen wir im ersten Gleichnisse: Civitas enim vestra longe est ab hac civitate. Si ergo scitis civitatem vestram, in qua habitaturi estis, quid hic emitis agros, et apparatis lautitias et aedificia et habitationes supervacuas. Haec enim qui comparat in hac civitate, non cogitat in suam civitatem redire. O stulte et dubie et miser homo, qui non intelligis, haec omnia aliena esse et sub alterius potestate. — Hoc enim saeculum justis hyems est, heißt es s. III, illud futurum saeculum aestas est justis s. IV.

Wenn die Christologie des Hermä Pastor mit der des gnostischen Ebionitismus zusammengestellt ist, so beruht dies auf der Ansicht, die wir vorhin (Anm. 20a) als eine irrige nachgewiesen haben, daß Hermas den

sein, in Christo alles Heil und alle Seligkeit zu haben, stand die junge Kirche da. Aber den vollen Inhalt des Glaubensbewußtseins klar zu entwickeln, das war erst die Aufgabe einer spätern Zeit. Wie verkehrt es ist in die dogmatische Unbestimmtheit der ersten Zeit die Ansichten des Ebionitismus hineinzulegen, haben wir erkannt. Wir haben jetzt noch die übrigen Stützen zu prüfen, worauf die Anschuldigung, als ob die ganze älteste Kirche der ebionitischen Denkweise zugethan gewesen, beruht.

Baur und Schwegler [24]) führen zunächst den Papias an. Seine Werthschätzung der auf Jesus selbst zurückgehenden mündlichen Ueberlieferung kann aber doch ebensowenig als Zeichen des Ebionitismus gelten, als sein Chiliasmus. Denn wenn Baur meint, diese Werthschätzung sei aus einer Ansicht geflossen, welche nicht eben geneigt sein konnte, die Ansprüche des Paulus auf apostolische Glaubwürdigkeit anzuerkennen, so ist zu entgegnen, daß da aus dieser Werthschätzung an sich doch unmöglich eine solche Folgerung gezogen werden kann, die Annahme, «daß sie auf einer Ansicht beruhe, welche nicht geneigt sein konnte, den Apostel Paulus anzuerkennen», nur dann statthaft wäre, wenn andere Data darauf hinführten. Aber seine vertraute Freundschaft mit Polycarp [25]), wie das Verhältniß, in welchem er zum Apostel Johannes stand [26]), sind derselben

heiligen Geist für das höhere Princip in Christo hält, was Ansicht der Clementinen ist (vergl. Cap. II. §. 1.). Und daß Hermas nichts von der in den Clementinen angenommenen Identität von Adam, Henoch — — mit Christo weiß, bedarf kaum der Erwähnung.

Ist nach dem Entwickelten eine Annäherung des Hirten an den Ebionitismus, und zwar an die gnostische Gestaltung desselben nicht in Abrede zu nehmen, so verbietet doch der Umstand, daß grade die eigenthümlichen Lehren desselben, wie wir dies oben gezeigt, in dieser Schrift fehlen, entschieden, sie als ebionitisches Product zu betrachten.

24) Baur, Christuspartei S. 146 f. 173., Schwegler's Mont. S. 87.

25) Irenäus adv. haer. V, 33. vergl. Euseb. h. e. III, 39.

26) Irenäus macht den Papias zum unmittelbaren Schüler des Apostels Johannes, wogegen ihn Eusebius mit überwiegender Wahrscheinlichkeit einen Schüler des Presbyter Johannes nennt (vergl. Lücke, Evang. Joh. I. 3te Aufl. S. 26 ff.). Aber gewiß bemerkt Lücke S. 37. mit vollem Recht: «Hat der Presbyter Johannes eine Litteratur, so war diese

gewiß nicht günstig. Mehr Schein hat es, den Hegesipp zu den Ebioniten zu zählen. Schon Zwicker, der Verfasser des judicium etc. (siehe §. 2. Anm. 8.), Toland, Priestley u. a. hatten sich für ihre Behauptung der allgemeinen Verbreitung der ebionitischen Denkweise auf Hegesipp berufen [27]). Ebenso in der neuesten Zeit besonders Baur und Schwegler. Auch Kern [28]) bezeichnet ihn als einen ebionitisch Gesinnten, und selbst Neander glaubt dies einräumen zu müssen [29]). Die Zufriedenheit Hegesipps mit der allgemeinen Kirchenlehre seiner Zeit ist dann von Schwegler gleichfalls nach dem Vorgange jener Aelteren als Beweis für die Allgemeinheit des Ebionitismus geltend gemacht worden [30]).

Prüfen wir die Beweise für die angeblich ebionitische Denkweise Hegesipps näher. Als erster Grund wird angegeben, Hegesipp habe das Bild des Jacobus auf eine Weise ausgemalt, daß wir auf ebionitische Grundsätze bei ihm schließen müssen (Baur, Christuspartei S. 172., Schwegler S. 276.). *Οἶνον καὶ σίκερα*, berichtet Hegesipp bei Euseb. h. e. II, 23., *οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν, ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο. Τούτῳ μόνον ἐξῆν εἰς ἅγια εἰςιέναι, οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας.* Daß dieser Bericht auf historische Wahrheit keine Ansprüche machen kann, ist schon früher bemerkt worden [31]); vielmehr läßt sich in demselben eine ebionitische Ausmalung nicht verkennen. Ist diese nun von Hegesipp selbst ausgegangen, so würde dadurch der Schluß auf seine eigene ebionitische Denkweise erlaubt sein. Im andern Fall, wenn Hegesipp die Beschreibung aus einer ebionitischen Tradition entlehnt hätte, würden wir uns ihn doch höchstens als einen leichtgläubigen Mann vorzustellen haben; sicher aber

---

vorzugsweise bei aller Verschiedenheit ein Nachbild der apostolisch=johanneischen ».

27) Die Schriften siehe in §. 2.

28) Der Brief Jacobi S. 35.

29) In der 3ten Ausg. des apost. Zeitalt. S. 487. Anders in seinen gnost. Systemen S. 384.

30) D. Mont. S. 276.

31) Vergl. §. 3. Anm. 6.

ebensowenig berechtigt sein, daraus auf ebionitische Grundsätze bei ihm zu schließen, als jemand den Gregor von Nazianz, der von Petrus [32]) und dem alex. Clemens, der von Matthäus [33]) etwas ganz Aehnliches berichtet, deshalb des Ebionitismus beschuldigen möchte. Wie wir bei diesen voraussetzen werden, daß sie ebionitischen Traditionen gefolgt sind [34]), so kann dieselbe Annahme in Bezug auf den Hegesipp um so weniger Bedenklichkeiten haben, als es höchst wahrscheinlich ist, daß dieselben strengern Judaisten, die schon im apostolischen Zeitalter seine Autorität mißbrauchten [35]), späterhin auch sein Bild nach ihren Grundsätzen ausgeschmückt haben werden. — Ein weiteres Argument hat eine Stelle aus dem fünften Buch der *ὑπομνήματα* des Hegesipp, welche der Monophysit Stephanus Gobarus [36]) aufbewahrt hat, hergeben müssen. Hier erklärt Hegesipp nämlich, daß die, welche sagten, *ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη*, etwas Falsches und Unwahres behaupteten (*καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους*), und daß dieser Ausspruch selbst thöricht sei (*μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα*). Die angeführte Stelle findet sich bei Paulus 1 Cor. II, 9. Deshalb nehmen Baur und Schwegler an, daß die Beschuldigung der falschen Lehre sich auf Paulus beziehe, wodurch denn freilich der Ebionitismus des Hegesipp erwiesen sein würde. Allein jene Annahme ist eine durchaus unerwiesene und höchst unwahrscheinliche. Zunächst ist nämlich aus den Worten: «Hegesipp behauptet, *καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους*» klar, daß Hegesipp gegen die mit der Anschuldigung der Unwahrheit auftrat, welche diesen Ausspruch

32) Vergl. oben S. 117.

33) In seinem paedagogus lib. II. c. 1., nach der Ausgabe von Potter, Venetiis 1757. tom. I. p. 174. *Ματθαῖος μὲν οὖν ὁ ἀπόστολος σπερμάτων καὶ ἀκροδρύων καὶ λαχάνων ἄνευ κρεῶν μετελάμβανεν.*

34) Wie wir dies von Gregor oben S. 117. nachgewiesen haben.

35) Vergl. unter andern Act. XV, 24. — Die Annahme, daß Hegesipp ebionitischen Traditionen folgte, empfiehlt sich um so mehr, als er von Geburt ein Hebräer war (Euseb. h. e. IV, 22.) und Manches ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως, wie Euseb. bezeugt, entlehnte.

36) Vergl. des Photius bibliotheca cod. 232. — Die Stelle ist abgedruckt in Rouths reliquiae sacrae, vol. I. Oxon. 1814. p. 208.

im Munde zu führen pflegten. Wer können diese gewesen sein? Schon an sich ist höchst wahrscheinlich, daß es Gnostiker und dem Gnosticismus sich annähernde Richtungen waren. Und wirklich finden wir, daß der alex. Clemens diese Worte häufiger gebrauchte, indem er sie bald auf die höhere Erkenntniß [37]), bald auf die höhern Freuden [38]) des γνωστικός bezieht. Daß ein Mann von der fleischlichen Denkweise, wie wir uns den Hegesipp unzweifelhaft vorzustellen haben, sich gegen solche Anwendungen dieser Worte opponirte, darf uns gewiß nicht befremden. «Aber er ging noch weiter, er erklärt den Ausspruch selbst für nichtig und thöricht». — Sehen wir ganz von der gewiß sehr möglichen Annahme ab, daß dies eine bloße Folgerung ist, die Stephanus Gobarus daraus zog, daß Hegesipp die angriff, welche diese Worte nach ihrer Weise deuteten [39]); geben wir zu, er habe diesen Ausspruch selbst für lügenhaft erklärt, so folgt doch nimmermehr, daß er damit den Paulus selbst angreifen wollte. Denn einmal konnte er sehr wohl gar nicht wissen, daß Paulus denselben angeführt hatte, da er nach der Versicherung des Origenes [40]) in der apokryphischen Schrift, der Offenbarung Eliä, stand. Und selbst wenn er dieses gewußt hätte, konnte er es nicht im Eifer der Polemik ignoriren wollen? Und wird nicht durch die Bezugnahme des Hegesipp auf eine paulinische Stelle (worüber gleich nachher) die An-

---

37) Nach der Ausgabe von Potter p. 669. 774.

38) l. l. p. 120. 615. 625.

39) Diese Annahme erscheint mir wenigstens sehr wahrscheinlich. Denn aus den Worten, welche Hegesipp dagegen geltend macht: «selig sind Eure Augen, die sehen, und Eure Ohren, die hören» (Matth. XIII, 16.), scheint doch hervorzugehn, daß er nur die Deutung, welche erst in der Zukunft das verwirklicht erwartete, was der Ausspruch besagt verwarf. Wenn Baur, Christuspartei S. 172 f. in den Worten: «selig sind Eure Augen» u. s. w. den ebionitischen Grundsatz findet, daß nur der unmittelbare persönliche Umgang mit Jesu die Quelle der Wahrheit sei, womit die Verwerfung des apost. Ansehns des Paulus zusammenhing, so beruht dieses auf der Voraussetzung, um deren Erweis es sich handelt, daß Hegesipp ein Ebionit war, da klar ist, daß dieses an sich aus den Worten nicht gefolgert werden kann.

40) hom. ult. in Matth. XXVII, 9. Vergl. die Bemerkungen des Cotelerius zum 6ten Buch der apostol. Constit. c. 16.

nahme, daß er Paulus bekämpft habe, ausgeschlossen? — Läßt sich demnach kein entscheidendes Argument für den Ebionitismus des Hegesipp beibringen, so folgt das Gegentheil aus folgenden Daten. Zunächst aus der Zufriedenheit Hegesipps mit der allgemeinen Kirchenlehre, welche er mit besonderer Rücksicht auf die römische Gemeinde zu erkennen gibt [41]). Will man diese Zufriedenheit als ein Zeugniß für seine ebionitische Richtung geltend machen, so geht man von der Voraussetzung aus, die erst erwiesen werden soll, und die wir als eine gänzlich falsche erkannt haben, daß die ganze älteste Kirche dem Ebionitismus huldigte. Das zweite Argument ist die Bezugnahme Hegesipps (bei Euseb. III, 32.) auf eine paulinische Stelle, 1 Tim. VI, 20. [42]). Auch Baur gibt zu, daß eine von beiden Stellen die andere berücksichtige, seine Annahme aber, daß der Verfasser des Timotheusbriefes auf die Stelle des Hegesipp Bezug nehme, hat seine Ansicht über die nachpaulinische Abfassung der Pastoralbriefe, deren Aechtheit wir durch seine Kritik nicht erschüttert halten können, zur Voraussetzung.

Weiter beruft sich Schwegler für die Allgemeinheit der ebionitischen Denkart auf die apokryphischen acta Pauli et Theclae, welche er als ein ebionitisches Product und als Seitenstück zu den Clementinen charakterisirt (d. Mont. S. 262 ff.), und die nach ihm der ältesten christl. Zeit angehören. Allein zunächst ist zu entgegnen, daß die uns unter diesem Namen erhaltene Schrift erst nach der Zeit des Hieronymus entstanden ist. Zwar kennt schon Tertullian wie Hieronymus eine Schrift, in der Paulus und Thecla die Hauptrolle spielten (Hieron., de vir. illust. c. 7. nennt sie *περίοδοι* Pauli et Theclae), aber daß diese mit der auf uns gekommenen identisch ist, ist eine Behauptung Grabe's und Anderer, die längst widerlegt, von Schwegler gleichwohl wieder aufgenommen ist. Abgesehen davon, daß in jener dem Tertullian und Hieronymus bekannten Schrift die Taufe eines Löwen erzählt wird (vergl.

---

41) Bei Euseb. h. e. IV, 22.

42) Vergl. darüber Baur, über den Ursprung des Episkopats S. 28. — Nach wiederholter Prüfung muß ich jedoch bekennen, daß mir sehr zweifelhaft ist, ob die eine die andere Stelle berücksichtige.

Hieronym. l. l.), wovon in unsern **acta** nichts steht, so war jene Schrift unter dem Namen des Paulus verfaßt, wie aus den Worten des Tertullian (**de baptismo c. 17.**), **quod si qui Pauli perperam scripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tingendique defendunt, sciant, in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse** hervorgeht (vergl. dazu Hieron. l. l.). So gewiß also unsere **acta Pauli et Theclae** von jenen ältern verschieden sind, so sicher läßt sich die Verwandtschaft beider Schriften aus der Vergleichung der uns von den frühern Vätern aufbewahrten Stellen mit unsern Acten außer Zweifel setzen [43]). So mögen wir denn immerhin die in Rede stehende Schrift für die Kenntniß des ältesten Lehrbegriffs benutzen, wiewohl dabei mit großer Vorsicht zu verfahren ist. Ihr Gepräge bezeichnet Schwegler als ein ebionitisches, allein mit großem Unrecht. Der Charakter ist im Gegentheil vorherrschend paulinisch, obwohl getrübt durch eine asketische Richtung [44]). Paulus predigt nach c. 3. *περὶ θεοῦ καὶ περὶ ἀγάπης καὶ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως καὶ προςευχῆς*. Als er vor den Vorsteher von Iconium geführt wird, erwiedert er c. 5. auf seine Frage, was seine Lehre sei: «Gott hat mich gesandt, die Menschen von der Schlechtigkeit und Unreinigkeit zu befreien. Deshalb hat Gott seinen Sohn Jesum Christum gesandt, den ich verkündige, und auf

---

43) Sollten nicht vielleicht die drei Codices, die Thilo in Paris verglichen hat, und die von dem Text des Grabe bedeutend abweichen, wie dieser Gelehrt versichert, jene dem Tertullian bekannte Schrift enthalten. Vergl. Thilo, acta Thomae, Lips. 1823. prolegom, p. 60.

44) Der geschichtliche Inhalt dieser aus 15 Capiteln bestehenden Schrift — ein sechszehntes ist ein erweislich späterer Zusatz — ist folgender: Paulus kommt von Antiochia nach Iconium. Hier hört eine Jungfrau, Thecla, die mit einem gewissen Thamyris verlobt ist, seine Vorträge. In Folge hiervon gibt sie ihr Verhältniß zu ihrem Bräutigam auf, soll aber dafür den Feuertod erleiden. Durch ein Wunder gerettet, eilt sie mit Paulus nach Antiochia. Auch hier wird sie wegen einer Beleidigung gegen den Präfecten der Stadt zum Tode verdammt, aber wunderbar erhalten. Darauf geht sie nach Seleucia, wo sie fortan thätig für's Christenthum wirkt.

den ich die Menschen lehre ihre Hoffnung zu setzen, der sich dem Leiden unterzogen hat, damit die Menschen nicht mehr unter dem Gericht ständen, Glauben faßten» u. s. w. Und Thecla erklärt c. 13: «Ich bin die Magd des lebendigen Gottes und bin gläubig geworden an den Sohn Gottes. — — — Dieser ist allein der Weg des ewigen Heils und die Grundlage eines unsterblichen Lebens, er ist Zuflucht den Bedrängten, Ruhe den Niedergedrückten, Hoffnung und Schutz den Verzweifelnden, kurz wer nicht an ihn glauben wird, wird nicht leben, sondern ewiglich sterben». — Ueberhaupt hebt der Verfasser die Beziehung des ganzen Lebens auf Christum in einer Weise hervor [45]), die allein schon hinreichen würde, die Annahme einer ebionitischen Tendenz zu widerlegen. Daneben findet sich nun zwar eine streng asketische Richtung, wie sie der ganzen ersten Zeit des Christenthums mehr oder weniger eigen war. Paulus predigt nach c. 2. *μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεὸς — — μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων καὶ τὰ πνεύματα, ὅτι αὐταὶ εὐαρεστήσουσι τῷ θεῷ* und bezeichnet c. 5. unter andern als Zweck seiner Sendung, die Menschen abzuziehen *ἀπὸ πάσης ἡδονῆς*. Wenn aber Schwegler behauptet, daß Paulus in unserer Schrift die Agapen mit Brod, Gemüse und Wasser feiere, so beruht dies auf einem Mißverständnisse einer Stelle im 8ten Capitel [46]).

45) Dies zeigt sich schon darin, daß an vielen Stellen, wo von Gott dem Vater die Rede ist, hinzugesetzt wird: «Vater unsers Herrn Jesu Christi». Vergl. c. 8. *δέσποτα κύριε, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ἁγίου παιδός σου πάτερ κ. τ. λ.* und gleich darauf *θεὲ καρδιογνῶστα, πάτερ τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Paulus betet nach c. 8. zu Gott und Christus *πάτερ ἅγιε, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ*. Ebenso c. 10. *κύριε ὁ θεὸς, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ υἱὸς τοῦ ὑψίστου κύριε Ἰησοῦ Χριστέ*. Vergl. auch c. 15. Auch die in unserer Schrift gewöhnliche Bezeichnung Christi als des Herrn schlechthin beurkundet ein tieferes christliches Bewußtsein, als dem Ebionitismus eigen war.

46) Im achten Capitel wird erzählt, wie Paulus nach einem mehrtägigen Fasten einen Knaben nach Jonicum hingeschickt habe, Brod zu kaufen. Der Knabe trifft die durch ein Wunder vom Feuertode gerettete Thekla und führt sie zu Paulus. Darauf wird fortgefahren: *Καὶ ἦν* (bei der Ankunft der Thekla) *ἔσω ἐν τῷ μνημείῳ* (in dem sich Paulus mit seinen Begleitern befand) *ἀγαπὴ πόλλη*. Offenbar kann hier *ἀγαπὴ*

Endlich beruft man sich [47]) auf die Aussage der Artemoniten, daß ihre Ansichten die von den Aposteln überlieferten und bis auf die Zeit des römischen Victor herrschenden gewesen seien [48]). Allein das einer jeden Secte eigene Interesse, sich ein höheres Alter beizulegen, erklärt ihre Behauptung um so eher, als die unbestimmteren dogmatischen Ausdrücke der frühern Zeit es ihnen leicht machten, ihre Vorstellungen in dieselben hineinzulegen. Will man aber die Glaubwürdigkeit ihrer Aussage dadurch sichern, daß man sie nicht auf die ganze, sondern die römische Kirche allein bezieht, und dann geltend macht, wie auch der ungenannte Bestreiter ihren frühern artemonitischen Charakter dadurch selbst zugebe, daß er nur aus andern Gemeinden Zeugen fürs Gegentheil anführe, «ungeachtet doch eben nur von den Lehrern dieser Gemeinde das Gegentheil der

---

nur die Freude bezeichnen, in der die Liebe sich kund gab. Daß ἀγαπή hier nur so zu verstehen ist, geht sowohl aus dem Zusatz πόλλη (der doch unmöglich macht, an die Feier der Agapen zu denken), als auch aus dem Folgenden hervor: Παύλου ἀγαλλιωμένου καὶ Ὀνησιφόρου καὶ πάντων τῶν σὺν αὐτοῖς. Wenn nun weiter erzählt wird, daß sie Brod, Gemüse und Wasser genossen und sich über die heiligen Werke Christi gefreut hätten, so berechtigt dies ebensowenig an die Agapenfeier zu denken, als der vorhergehende Ausdruck ἀγαπὴ πόλλη.

47) So nach dem Vorgang von Zwicker u. a. Baur, Christuspartei S. 170., Schwegler, d. Mont. S. 146., Gfrörer, Kirchengeschichte I. S. 256. — Auch Cölln in der Abhandl. über die Clementinen (vergl. Litterat. Anm. 44.) hatte die Glaubwürdigkeit in Schutz genommen.

48) «Φασὶ γὰρ, heißt es bei Euseb. h. e. V, 28. τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν Βίκτορος χρόνων. Daß dieses Zeugniß auf die ganze Kirche geht, zeigt eben die Berufung auf die Apostel — von der apost. Zeit an bis auf den römischen Victor sei ihre Lehre die herrschende gewesen —, wie die Widerlegung des Ungenannten, der sich auf Männer beruft, die nicht der röm. Kirche angehört haben. Ich denke, derselbe wird besser gewußt haben als Baur und Schwegler, ob die Aussage der Artemoniten von der ganzen, oder allein von der röm. Kirche gelten sollte. Daß die Zeitbestimmung «bis auf den röm. Victor» und gleich nachher «ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου (von der Zeit des Zephyrinus an) παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν» nicht habe gewählt werden können, wenn von der ganzen Kirche die Rede sei, wird man doch nicht behaupten wollen!

artemonitischen Anschuldigung zu erweisen gewesen», so ist zu entgegnen, daß jene Beschränkung der artem. Anschuldigung durchaus willkürlich und unrichtig ist (vergl. Anm. 48.), daß also bei der Widerlegung die römische Kirche, wenn auch als hauptsächlichster Schauplatz der artem. Bewegungen besonders, doch keinesweges ausschließlich in Betracht kam. So konnte denn der Bestreiter, wenn er mit ihren frühern Zuständen weniger bekannt war, zur Widerlegung der Artemoniten, sehr wohl Zeugen aus andern Gemeinden beibringen, und sein Schweigen über die röm. Kirche darf keinenfalls als stillschweigendes Zugeständniß ihrer früheren artem. Richtung ausgelegt werden. — Und wollten wir selbst den artem. Charakter der röm., ja der ganzen Kirche in den beiden ersten Jahrh. zugeben, so ist doch wohl zu beachten, daß der Artemonitismus keinesweges mit dem Ebionitismus identisch ist.

Wir haben jetzt den dogmatischen Charakter des ältesten Christenthums bis auf die Zeit der Entstehung des Ebionitismus kennen gelernt und die gänzliche Grundlosigkeit jenes Geredes von einer allgemeinen Verbreitung der ebionitischen Denkart in der ältesten Zeit hinlänglich dargethan. Wenn man dem Ebionitismus noch in den spätern Zeiten bis gegen das Ende des 2ten Jahrh. eine allgemeine Herrschaft zuerkennen und einen Justin, Irenäus u. a. desselben beschuldigen will, so bedarf dies keiner Widerlegung [49]). Vielmehr trat bald nach dem Anfang des 2ten Jahrh. die Epoche ein, wo die Kirche den vollen Inhalt des christl. Bewußtseins begrifflich zu entwickeln und sich eben damit zu immer höhern Vorstellungen hinsichtlich der Person Christi emporzuschwingen begann, so daß jetzt der Abstand der Kirche von den judaistischen Christen, auch abgesehn davon, daß diese um dieselbe Zeit ihre niedrigen Vorstellungen bestimmter im Ebionitismus fixirten, immer größer ward [50]). Eine Darstellung des dogmatischen Charakters der nachfolgenden Zeit liegt außer dem Bereich unserer Aufgabe. Wir begnügen uns damit, die Art und Weise darzulegen, wie die

49) In Hinsicht auf Justin ist zu vergleichen die Monographie von Semisch, Band II. S. 233—48.

50) Vergl. den Schluß von §. 8.

Ebioniten von den kathol. Christen betrachtet wurden. Und zwar haben wir zunächst zu sehn, wie vor der Ausbildung des Ebionitismus die judaistische Denkart beurtheilt wurde, sodann wie sich in späterer Zeit die Kirche zum Ebionitismus stellte.

II. Beurtheilung der ebionitischen Richtung von Seiten der ältesten Kirche.

1. Bekämpfung der judaistischen Richtung vor der Ausbildung des Ebionitismus.

Es kommt hier zunächst der Brief des Barnabas in Betracht. Der Haupttheil desselben (die ersten 16 Cap.) beschäftigt sich mit dem Nachweis, daß das Judenthum durchs Christenthum antiquirt ist. Wenn man demnach zweifelhaft sein könnte, ob er darauf berechnet sei, die Juden fürs Evangelium zu gewinnen, oder die Einmischung der jüdischen Auffassung in das Christenthum zu bekämpfen, so wird das Letztere schon daraus mehr als wahrscheinlich, daß der Brief an Christen jüdischer Abkunft gerichtet ist, denen der Verf. doch nur in der Absicht, sie vor einer Vermischung des Jüdischen mit dem Christlichen zu warnen, die bloß vorbereitende Bedeutung des Judenthums nachweisen konnte. Mit Bestimmtheit ist dieser Zweck am Ende des 3ten Cap. ausgesprochen, **ut non incurramus tanquam proselyti ad illorum legem.** Und wenn der Verf. c. 1. als Zweck seines Schreibens bezeichnet, **ut fidem vestram consummatam habeatis et scientiam,** so kann er damit dem Inhalt des Briefs gemäß hauptsächlich nur jene Erkenntniß von dem rechten Verhältniß des Judenthums zum Christenthum gemeint haben. — Gegen die Vermischung des Jüdischen und Christlichen führt der Verf. folgende Gedanken aus: 1) das Judenthum ist eine bloße Vorbereitung aufs Christenthum, 2) daher es mit diesem aufgehoben 3) und das Christenthum wie einerseits die Erfüllung des Judenthums, so andererseits etwas ganz Neues ist.

Das Judenthum ist eine bloße Vorbereitung aufs Christenthum, es verhält sich zu demselben wie die Hoffnung des Lebens zum Anfang desselben. **Tres sunt constitutiones domini, vitae spes, initium et consummatio,** heißt es c. 1.

Die vitae spes ist, wie weiter entwickelt wird, das Judenthum — propalavit enim dominus per prophetas, quae praeterierunt —, das Christenthum ist der Anfang dieses Lebens, welches der einstigen Vollendung harrt — et futurorum dedit nobis initia scire [51]). Wie die Propheten auf Christum hingewiesen haben, so haben auch alle Institute des alt. Test. nur Bedeutung als Hinweisungen auf das Evangelium. Πάντα ὁ καλὸς κύριος προεφανέρωσεν ἡμῖν, nämlich in den alttest. Institutionen, wird c. 7. gesagt und in diesem wie in den folgenden Cap. weiter ausgeführt. Wegen dieser Bedeutung des alt. Test. verstehn es nur die Christen, c. 8. 10., es gehört somit nicht den ungläubigen Juden, sondern den Christen, c. 4. Den Letztern hat Gott das Verständniß desselben aufgeschlossen. Supergratulari ergo debemus domino, quia et praeterita nobis ostendit c. 5.

Somit ist die Gültigkeit des Judenthums mit dem Christenthum erloschen. Was die Propheten verkündigt haben, ist jetzt vergangen, propalavit dominus per prophetas, quae praeterierunt c. 1. Die jüdischen Opfer u. s. w. sind durch das neue Gesetz unsers Herrn Jesu Christi aufgehoben, haec ergo vacua fecit, ut nova lex domini nostri Jesu Christi etc. c. 2. Die Heilighaltung des Sabbaths, c. 15., der Tempeldienst, c. 16., die Beschneidung, die Darbringung von Opfern, das Verbot des Schweinefleisches, c. 10., findet

51) Es wäre allerdings eine andere Auffassung der Worte: propalavit enim dominus per prophetas, quae praeterierunt, et futurorum dedit nobis initia scire möglich. Man könnte nämlich die Worte per prophetas auch zu et futurorum dedit etc. beziehn und futurorum auf das Christenthum deuten; ja an sich dürfte diese Fassung die natürlichste sein. Allein der enge Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden, tres sunt constitutiones domini, vitae spes, initium et consummatio ist dagegen und macht die oben gegebene Erklärung nothwendig: das Judenthum die vitae spes, die mit dem Anfang des Lebens selbst aufhört (propalavit dominus per prophetas, quae praeterierunt); das Christenthum der Anfang des Lebens, wir schmecken als Christen die Anfänge der einstigen Vollendung, et futurorum dedit nobis initia scire. Will man gegen diese Erklärung einwenden, daß der 2te Theil des Satzes anders hätte gestellt sein müssen, etwa nobis autem futurorum dedit scire, so mag man erwägen, daß wir die ersten Capitel nur in der lateinischen Uebersetzung besitzen.

im Christenthum nicht mehr Statt, wie Gott auch schon durch die Propheten die Ungültigkeit dieser Anordnungen kund gethan hat, um auf Christum vorzubereiten. So dürfen die Christen nicht tanquam proselyti ad illorum legem incurrere, c. 3.

Demnach ist das Christenthum einerseits die Erfüllung des Judenthums. Im Christenth. hat Gott die Verheißungen erfüllt, welche er den Vätern gegeben hatte, c. 14. Die Christen sind so die Erben der Verheißung, c. 13. (vergl. auch c. 6. a. Ende), und Abraham ist der Vater der Völker, die in der Vorhaut an Christum glauben, c. 13. Die Juden haben sich durch ihre Sünden unwürdig gemacht, die Verheißungen zu empfangen, deshalb hat Gott sie auch verlassen, wie ihre unglücklichen Schicksale bezeugen, c. 4.; ihre Stelle haben die Christen eingenommen, sie sind es, die Gott in das gelobte Land eingeführt hat, c. 6. Anderseits ist das Evangelium aber auch etwas durchaus Neues, — es ist die **nova** lex domini, c. 2., die Christen der *λαὸς καινός*, ihr Herz der neue Tempel, in dem Gott verehrt sein will, c. 6. 16. — und unendlich über das Judenthum Erhabenes (honestius et altius ad aram illius accedere oportet c. 1.), in eben demselben Grade als Christus der Herr höher steht als Moses der Diener c. 14.

Wie der Verfasser auf diese Weise der judaistischen Richtung gegenüber die Annahme der fortdauernden Gültigkeit des Gesetzes bekämpft, so greift er anderseits solche Vorstellungen von der Person Christi an, welche gleichfalls jener Richtung angehörten. Die Absicht, in welcher er seine höhere Würde geflissentlich hervorhebt (wie wir im Anfang des §. gesehn), gibt er im 12ten Cap. selbst zu erkennen. Indem er hier die jüdische Ansicht, nach der Christus nur als Sohn Davids gelte, zurückweiset und dagegen die Stelle Ps. 110, 1. geltend macht [52]), spricht er damit aus, daß es die niedrigen judaistischen Ansichten über Christus sind, die er bei seinen Lesern zu widerlegen sucht. Und wenn er c. 14. geltend macht, daß Christus der

52) *Ἐπεὶ οὖν μέλλουσι λέγειν, ὅτι ὁ Χριστὸς υἱός ἐστι Δαβίδ, φοβούμενος καὶ συνιὼν τὴν πλάνην τῶν ἁμαρτωλῶν λέγει, εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου κ. τ. λ. Ἴδε, πῶς λέγει Δαβὶδ αὐτὸν κύριον καὶ υἱὸν θεοῦ.* Vergl. hierzu §. 7.

Herr sei, Moses dagegen nur ein Diener, so werden wir wie im Hebräerbrief (vergl. §. 3.) bei den Lesern wohl Zweifel an der Christo vor dem Moses zukommenden höhern Würde voraussetzen müssen. Insbesondere ist der Verf. aber bemüht, die Nothwendigkeit des Leidens, namentlich des Kreuzestodes Christi darzulegen [53]), welcher den Juden wie den jüdisch gesinnten Christen beständig ein Stein des Anstoßes war (vergl. §. 7.).

Die judaistische Richtung wird auch in der kürzern Recension der ignat. Briefe, namentlich in den Briefen an die Magnesier und Philadelphener bekämpft. Laßt Euch nicht durch falsche Lehren, noch durch unnütze Fabeleien verführen, warnt Ignatius c. 8. die Magnesier. Denn wenn wir noch nach dem Gesetze leben, so bekennen wir die Gnade nicht empfangen zu haben. Dem *κατὰ Ἰουδαισμὸν ζῆν* setzt Ignatius entgegen das Leben *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν*. Und wenn er weiter geltend macht, daß die *θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ιησοῦν* gelebt hätten, so scheinen die, welche er hier bekämpft, sich vorzugsweise auf die alttest. Propheten berufen zu haben. Werfet weg, fordert er c. 10. auf, den alten nnd schlechten Sauerteig. Es ist unstatthaft, Christum Jesum zu bekennen und zu judaisiren. Denn das Christenthum ist nicht an das Judenthum, sondern das Letztere an das Erstere gläubig geworden. Nicht mehr den Sabbath feiern die Christen, sondern sie leben *κατὰ κυριακὴν ζωήν*, c. 9. [54]). — Ebenso warnt Ignatius im Brief an die Philadelphener vor dem Judaismus. Er beginnt mit der Warnung vor Spaltungen und Irrlehren und dringt auf die Anschließung an den Bischof. Welche Irrlehren er meint, darüber erklärt er sich c. 6. «wenn

53) Wenn der Sohn Gottes gelitten hat, damit sein Leiden uns lebendig mache, heißt es c. 7., so laßt uns glauben, daß er nur um unsertwillen leiden konnte. Deshalb hat der Herr, wird c. 5. gesagt, seinen Körper in den Tod gegeben, damit er uns Vergebung der Sünden und Heiligung durch die Besprengung seines Bluts verschaffte. Sein Tod war, wie c. 5. gezeigt wird, im alt. Test. vorhergesagt und nach c. 7. typisch vorgebildet. Vergl. außerdem das ganze 11te und 12te Cap. Laßt uns untersuchen, beginnt das erstere, ob der Herr dafür gesorgt hat, uns über die Taufe und den Kreuzestod vorher zu belehren. Daß dem so ist, wird dann gezeigt.

54) Vergl. über diese Stelle §. 7.

Euch Einer Judaismus vorträgt, so hört ihn nicht an» [55]). In diesem Zusammenhange erhält die vielbesprochene Stelle im 8ten Cap. dieses Briefs ihre Erklärung. Ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω. Καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται. Ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖα ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, τὰ ἄθικτα ἀρχαῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι αὐτοῦ [56]). Es handelt sich hier um den Grund des christl. Glaubens. Die Gegner des Ignatius behaupteten, daß nur die Uebereinstimmung des Evangeliums mit dem alt. Test. sie von der Wahrheit des Erstern überzeuge. «Wenn ich es nicht in den Schriften des alt. Test. (ἀρχαῖα) finde, so glaube ich dem Evangelio nicht». Die unmittelbare Folge war, daß sie allem Dem keinen Glauben schenkten, was sie nicht im alt. Test. vorherverkündigt fanden; und wie ihre Worte zweifelhaft ließen, in wie weit sie die christl. Lehre im alt. Test. wiederfanden und ihr darum Glauben beimaßen, so macht Ignatius zunächst geltend, daß allerdings das Evangelium im alt. Test. enthalten sei ὅτι γέγραπται. Darauf antworten jene: das liegt vor, das wollen wir keineswegs mit unserer obigen Behauptung in Abrede stellen, nur behaupten wir — dies ist allerdings nicht ausgesprochen, ergibt sich aber von selbst aus der mit den Worten ὅτι πρόκειται gegebenen Beschränkung ihrer Behauptung ἐὰν μὴ — — — οὐ πιστεύω [57]) — daß

---

55) In der längern Recension geschieht in diesem Capitel ausdrücklich der Ebioniten Erwähnung, — ebenfalls ein Beweis für die größere Ursprünglichkeit der kürzern.

56) Die Darlegung und Würdigung der verschiedenen Erklärungen dieser Stelle, wie die genauere Begründung der meinigen und die Rechtfertigung für die Aufnahme der Lesart ἀρχαῖα, behalte ich mir für eine besondere Abhandlung vor.

57) Die Worte ἐὰν μὴ ἐν — — — οὐ πιστεύω lassen es an sich zweifelhaft, ob sie einen Zweifel an der Wahrheit einzelner Lehren des Evangeliums enthalten, oder bloß den Grund für den Glauben an das Evangelium — die Uebereinstimmung mit dem alt. Test. — angeben sollen. Indem die Gegner des Ignatius mit den Worten ὅτι πρόκειται bezeugen, daß sie in die Wahrheit der evangel. Lehren keinen Zweifel setzten, sprachen sie damit selbst aus, daß sie jene Behauptung nur in jenem zweiten Sinn verstanden wissen wollen.

der Grund unseres Glaubens an das Evangelium die Uebereinstimmung mit dem alt. Test. ist. Darauf entgegnet Ignatius, nicht das alte Test., sondern Christus selbst ist nur der Grund meines Glaubens an das Evangelium, nicht auf den alttest. Weissagungen beruht der Beweis für die Wahrheit des Christenthums, dieses trägt vielmehr in sich selbst die Gewährleistung für seine Wahrheit [58]). Das Verfahren der Gegner bezeichnet Ignatius als ein handwerksmäßiges (*κατ' ἐριθείαν*) im Gegensatz zu dem seinigen, einem *πράσσειν κατὰ Χριστομαθίαν*. Wie sehr die von Ignatius gerügte Ansicht mit der ganzen Anschauung des Ebionitismus übereinstimmt, werden wir späterhin (§. 7.) erkennen.

2. Stellung der Kirche dem Ebionitismus gegenüber.

Wenn wir in den Schriften des Barnabas und Ignatius die ebionitische Anschauung nur in allgemeinen, unbestimmten Zügen geschildert finden, da der Ebionitismus erst später als bestimmte, ausgeprägte Erscheinung auftrat, so begegnen uns die beiden Arten der judaisirenden Christen, die Nazaräer und Ebioniten zuerst, obwohl ohne Nennung ihres Namens, bestimmt nach ihrer Eigenthümlichkeit und gegenseitigen Verschiedenheit geschildert bei Justin dem Märtyrer. In seinem wohl bald nach dem J. 139. verfaßten Dialog mit dem Juden Tryphon unterscheidet er zwei Classen judaisirender Christen, einerseits solche, welche das Gesetz nur für sich beobachteten, ohne dessen absolute Gültigkeit zu behaupten — die später s. g. Nazaräer — anderseits die, welche nur diejenigen als christliche Brüder anerkennen wollten, welche sich ebenfalls zur Uebernahme des Ge-

---

58) Wie diese Fassung im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wo der Judaismus bekämpft wird, wohlbegründet ist, so wird sie auch durch das Nachfolgende bestätigt. Zur Rechtfertigung der behaupteten Autonomie des Christenthums weiset Ignatius im Folgenden darauf hin, wie auch die Gerechten des alt. Test., Abraham, Isaak, Jakob u. s. w., in Christo das Leben gefunden hätten, und wie die Bedeutung der Propheten darin bestanden, auf Christum vorzubereiten, — ganz ähnlich wie er im Brief an die Magnesier die Warnung vor der jüdischen Lebensweise dadurch unterstützt, daß er zeigt, wie auch die Propheten *κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν* gelebt hätten.

setzes verstehn wollten — die Ebioniten [59]). Auf diese Letztern sind unzweifelhaft die bald darauf folgenden Worte zu beziehn [60]): Es gibt Christen, die bekennen, daß Jesus der Christus ist, ihn aber für einen bloßen von Menschen abstammenden Menschen halten, mit dem sich erst bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden habe [61]).

Ueber die erstere Classe, die Nazaräer, urtheilt Justin milde. Wie es mir erscheint, sagt er, wird ein solcher gerettet werden, wobei er jedoch nicht verschweigt, daß Manche anderer Ansicht waren und auch mit solchen keine Gemeinschaft haben wollten. Diese gelten ihm aber, wenn gleich als schwache, doch als christliche Mitbrüder. In einem ganz andern Licht erscheint ihm dagegen die zweite Partei der judaisirenden Christen, die Ebioniten. Ungeachtet er gegen ihre christologischen Ansichten nichts weiter bemerkt als: «ich stimme nicht überein», so will er sie doch wegen ihrer Ansicht von der absoluten Verbindlichkeit des Gesetzes, die nothwendig den Glauben an Christum beeinträchtigen müsse, nicht als christliche Brüder angesehn wissen [62]).

Entschieden betrachtet auch Irenäus die Ebioniten als Häretiker, wie aus den Stellen adv. haer. III, 11. u. IV, 33. hervorgeht. In der erstern Stelle behauptet er, daß selbst die Häretiker das Ansehn der kan. Evangelien bestätigten. Darauf fährt er fort: Ebionaei etenim eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes ex illo ipso convincuntur non recte praesumentes de domino. Marcion autem etc., wodurch offenbar die Ebioniten ebenso wie Marcion und die nachher Genannten als Häretiker bezeichnet werden. Und wenn er in der zweiten Stelle ausführt, Gott werde die Heiden, die ungläubigen Juden, den Marcion, die Valentinianer u. a. richten, und dann in derselben Weise, wie er vorhin gesagt hatte judicabit autem et eos, qui sunt a Valentino omnes, fortfährt: judicabit autem et Ebionitas, so

59) Die ganze Stelle siehe im Anhang Nr. 1.

60) Vergl. Anhang Anm. 2.

61) Vergl. über diese Stelle §. 7.

62) ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι, die Erklärung dieser bisher, wie es mir scheint, immer mißverstandenen Worte siehe im Anhang Anm. 1.

stellt er damit die Ebioniten unläugbar in Eine Reihe mit dem Valentin, dem Marcion u. a. — Tertullian nennt de praescript. adv. haer. c. 33. die Ebioniten ebenso wie die Marcioniten Antichristen und spricht in demselben Cap. von einer Häresie des Ebion [63]). Der Verfasser des appendix zu Tert. Präscriptionen c. 48. nennt den Ebion einen Nachfolger des Cerinth, den er vorher als Häretiker bezeichnet hatte.

Wenn die milde Denkungsart des Origenes ihn auch geneigt machte, die Ebioniten nur als schwache Brüder anzusehn [64]), so konnte er sich doch der Betrachtungsweise seiner Zeit, die in den Ebioniten Häretiker erblickte, nicht ganz entziehn. In der 17ten Homilie über den Lukas (nach der Ausg. von Delarue, Parisiis 1733—59. tom. III. p. 952.) stellt er die Ebioniten mit den Marcioniten zusammen, an denen sich bewähre, daß Christus das Zeichen sei, dem widersprochen wird (Luk. II, 34.), im Commentar zum Römerbrief (tom. IV. p. 515.) bezeichnet er den Marcion und Ebion als solche, die den kathol. Glauben corrumpirten, und behauptet in seiner Auslegung des Johannes, XXXII, 9. (tom. IV, p. 429.), daß den Ebioniten das Nothwendigste zum vollen Glauben mangele und sie sich wenig von den ungläubigen Juden unterschieden, in Matth. XI, 12. (tom. III. p. 494.). Bestimmt sondert er im fünften Buch gegen Celsus c. 61. (tom. I. p. 624 seq.), dem Vorwurf des Celsus, der den Christen ihre Uneinigkeit entgegengehalten hatte, zu begegnen, zuerst die Gnostiker, dann die Ebioniten von der Kirche. Und im 65sten Cap. desselben Buchs (tom. I. p. 628.), wie in seiner Erklärung des Briefs an Titus (tom. IV. p. 695.) [65]), nennt er die Ebioniten Häretiker

63) Ausdrücklich hatte er im Anfang der Schrift Cap. 5. die Häresien von den schismata und dissensiones geschieden und die ersteren als das Aergere dargestellt, so daß die Annahme unstatthaft ist, Tertullian habe hier das Wort haeresis in der weitern Bedeutung, wonach es die schismata mit umfaßt, genommen.

64) Origenes vergleicht (in Matth. XVI, 12. tom. III. p. 733. nach der Ausgabe von Delarue) die Ebioniten mit jenen Blinden (Matth. 20, 30 ff.), die den Herrn als Sohn Davids anriefen und von ihm geheilt wurden.

65) Vergl. des Pamphilus apologia pro Origene in Galland's bibl. patr. tom. IV. p. 12.

und zwar in der engern Bedeutung, wie daraus hervorgeht, daß er in der letztern Stelle etwas weiterhin die Frage aufwirft, ob die Montanisten als Häretiker oder Schismatiker anzusehn seien. — Auch Novatian betrachtet die Ebioniten als Häretiker. In seiner Schrift de trinitate [66]) redet er sehr häufig von solchen Häretikern, die Christum für einen bloßen Menschen hielten. Daß er hierbei vorzugsweise die Ebioniten im Sinne hat, dürfte man nicht mit Unrecht aus einer Stelle schließen, wo er dieselben die Erben der ungläubigen Juden nennt [67]). Cyprian (epist. 73.) nennt die Anthropianer d. h. die Ebioniten (vergl. §. 6.) haereticorum pestes et gladios ac venena subvertendae veritatis. Die apost. Constitutionen, lib. VI, 6., rechnen die Ebioniten zu den jüdischen Häresien [68]). Victorin von Patavium [69]) bezeichnet den Valentin, Cerinth und Ebion als aus der Schule des Satan hervorgegangen. Methodius behauptet, die Häretiker hätten über eine der drei Personen der Trinität geirrt; hinsichtlich des Vaters Sabellius, des Sohns einerseits die Artemoniten, anderseits die Doketen, des h. Geistes die Ebioniten (symposion orat. VIII. c. 10.). Der alex. Bischof Alexander [70a]) führt die Ebioniten, Artemoniten und Paulus von Samosata, als Vorläufer der arian. Ketzerei an, Lactanz (instit. lib. IV. c. 30.) behauptet, daß die Montanisten, Novatianer, Valentinianer, Marcioniten und Anthropianer (Ebioniten) keine Christen [70b]) und Glieder der

66) In Gallandi's bibl. patr. tom. III. von p. 287. an, auch in der Ausgabe des Tertullian Basileae 1562. Vergl. daselbst p. 606. 608—14. 619. 21. u. öfter.

67) l. l. p. 619. Judaei haeredes sibi haereticos istos reddiderunt.

68) Ueber die Zeit der Abfassung vergl. Krabbe, apost. Constit. S. 123 f. Ich glaube übrigens mit Rothe, die Anfänge S. 545 f., daß die ganze Stelle über die Ebioniten ein späterer Zusatz ist.

69) Scholia in apocalypsin c. XI. (Gallandi, bibl. patr. tom. IV. p. 59.). Ueber die Frage nach der Aechtheit vergl. Bleek, Hebräerbrief I. S. 179 f.

70a) Im ersten Briefe über die arianische Häresie in Gallandi, bibl. patr. tom. IV. p. 441 seqq. Vergl. daselbst p. 446.

70b) Dem Grundsatz des Tertullian, praescr. c. 37. gemäß: si haeretici sunt, christiani esse non possunt.

kath. Kirche seien, Eusebius von Cäsarea spricht von einer αἵρεσις τῶν Ἐβιωναίων, h. e. VI, 17. u. demonst. evang. lib. VII., nach der Ausg. Colon. 1688. p. 316., Optatus von Mileve [71]) und Pacianus von Barcelona [72]) gleichfalls. Philastrius führt in seiner Schrift de haeresibus die Ebioniten als die 37ste Ketzerei auf [73]), das Chronikon Paschale, dessen erster Theil nach der Mitte des 4ten Jahrh. verfaßt ist, spricht gleichfalls von einer Häresie der Ebioniten [74]).

Darnach mag die Behauptung gewürdigt werden, daß Epiphanius der Erste gewesen sei, der die Ebioniten zu Ketzern gestempelt habe. Sie galten vielmehr von Anfang an als solche, und richtig ist es, was Hieronymus epist. 112. ad August. (tom. I. p. 746.) von ihnen bemerkt, a patribus anathematizati sunt. Freilich mit so schwarzen Farben als Epiphanius hatte vor ihm Niemand die Ebioniten geschildert.

---

§. 5.

Die Nazaräer.

Wir wenden uns, ehe wir die Untersuchungen über die Ebioniten weiter verfolgen, zu der nahe verwandten Secte der Nazaräer, auf welche wir schon in der bisherigen Entwicklung mehrere Mal geführt sind. Und zwar haben wir es zunächst mit der Frage zu thun, ob wir überhaupt von einer besondern Partei der Nazaräer neben den Ebioniten reden dürfen.

Während die ältesten Kirchenhistoriker beide Parteien auseinanderhalten [1]), ging ihre Identificirung zuerst von solchen

---

71) De schismate Donatistarum lib. IV. c. 5. (in Gallandi, bibl. patr. tom. V. p. 462—506. vergl. daselbst p. 487. Lib. I. c. 10 seq. hatte Optatus den Unterschied von Häretikern und Schismatikern entwickelt.

72) Epistola I. ad Sympronianum c. 1. (Gallandi, tom. VII. p. 257.).

73) Als die 9te Häresie nach Christo.

74) Nach der Ausg. von Du Fresne, Venetiis 1729. p. 202.

1) So Wimpina, sectae et errores etc., Francofurti 1528. p. 36. 46., Lutzenburg, die magdeb. Centuriatoren, Baronius, Petreus (die Schriften s. i. d. Litter.), Hugo Grotius, annotationes in libros evangel., Amstel. 1641. p. 6., J. H. Hottinger, hist. eccl. pars I., Tiguri 1651. p. 45 seqq. u. a.

matischen Charakter beilegen [11]), endlich der Umstand, daß beide zwei verschiedene Recensionen des Evangeliums nach den Hebräern gebrauchten [12]), nicht zweifelhaft lassen.

I. Zeit der Entstehung der Nazaräer, Namen, Aufenthaltsort.

Wir haben schon am Schlusse von §. 3. gesehen, wie der Uebertritt eines Theils der Judenchristen zu den Heidenchristen unter Hadrian die Veranlassung gab, daß der andere Theil, welcher jener Vereinigung widerstand, sich in zwei verschiedene Secten spaltete; die Einen behaupteten die absolute

quod legis ceremonias Christi evangelio miscuerunt. — — Quid dicam de Ebionitis, qui Christianos esse se simulant? Usque hodie per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant etc. Hier meint Rhenferd l. l. nemini dubium esse potest, quin Ebionitas per Nazaraeos describat. Allein grade diese Stelle spricht entschieden die Verschiedenheit der Nazaräer und Ebioniten aus. Hieronymus will die Ansicht des Augustin, die er im Vorhergehenden so angibt: ut post evangelium Christi bene faciant Judaei credentes, si legis mandata custodiant, dadurch widerlegen, daß er zeigt, wie sie der Grund für eine bestehende Häresie sei. Er führt zuerst die Cerinthianer und Ebioniten an. Dies war aber zu viel gesagt, die Ebioniten hatten außer ihrer Ansicht vom Gesetz noch andere Irrthümer, auch machten sie ja die Nothwendigkeit der Gesetzesbeobachtung auch für die Heidenchristen geltend. Deshalb lenkt Hieronymus mit den Worten, quid dicam etc. ein und stellt die Ansicht Augustin's mit der der nazaräischen Secte, welche nur von den Judaei credentes das Gesetz beobachtet wissen wollte, zusammen (vergl. besonders Gieseler, über Naz. und Ebion. S. 283.). So geht denn auch aus dieser Stelle die Verschiedenheit der Nazaräer von den Ebioniten unwidersprechlich hervor. — Auch Augustin trennt beide in einem Briefe an Hieron. (unter den Werken des Letztern tom. I. p. 769. epist. 116. c. 15.) non jam in haeresin Ebionis, vel eorum, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, delabimur, wie in seiner Schrift de haeresibus, wo er c. 9. von den Nazaräern, c. 10. von den Ebioniten handelt. Ebenso auch Theodoret h. f. II, 1. 2.; und wenn öfter behauptet ist, daß seine Nazaräer die Ebioniten sind, so werden wir dies später (Anm. 32.) als unrichtig erkennen.

11) Wie aus der späterhin zu gebenden Darstellung des nazar. u. ebion. Lehrbegriffs erhellen wird.

12) Was durch die neuesten Untersuchungen außer allem Zweifel gesetzt ist.

Gültigkeit des Gesetzes, die Ebioniten, die Andern wollten dasselbe nur für sich beobachten, unsere Nazaräer. So fällt in das Jahr 136 auch die Entstehung der Nazaräersecte [13]). Hiermit stimmt auch der Umstand überein, daß wir dieselbe nach ihrer Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit von den Ebioniten zuerst bei Justin dem Märtyrer bald nach dem J. 139. geschildert finden [14]). Bis gegen das Ende des 4ten Jahrh. treffen wir auf keine weitern Spuren. Zwar hat man vielfach geglaubt, daß sie bis dahin unter dem Namen Ebioniten mitbegriffen worden seien, allein mit Unrecht, wie wir später (§. 7.) sehn werden. In der That darf uns auch nicht befremden, daß sie lange Zeit hindurch unbeachtet blieben. Der gewaltige Kampf mit dem Gnosticismus hatte zur Folge, daß man sich weniger um die judenchristlichen Secten kümmerte, und wenn man dieselben beachtete, so hielt man sich mehr an die Ebioniten, nicht allein, weil diese weiter verbreitet und zahlreicher waren, sondern besonders, weil sie sich von der geltenden Lehre mehr entfernten. — Das Urtheil über die Nazaräer war bis zum Ende des 4ten Jahrh. getheilt. Das Schwanken, welches sich schon zu Justins Zeit hierin zeigte [15]), machte sich auch noch am Ende des 4ten Jahrh. bemerkbar. Ein Epipha-

---

13) Bei der Frage nach der Zeit der Entstehung handelt es sich nicht darum, seit welcher Zeit es Judenchristen von der Eigenthümlichkeit der Nazaräer gegeben, sondern von welchem Zeitpunkt an diese eine besondere Partei neben der kathol. Kirche und den übrigen Judenchristen gebildet haben. Dies war erst möglich, als ein Theil der Judenchristen sich mit den Heidenchristen vereinigte und ein anderer im Gegensatz zu diesen die judaisirenden Elemente recht stark hervortreten ließ, d. h. als der Ebionitismus entstanden ist. Erst von diesem Zeitpunkt konnten die milderen Judenchristen als besondere Partei erscheinen.

Zu bemerken ist, daß Mosheim (und nach ihm Masch, Grundsprache des Matthäus, Halle 1755.) die Entstehung der Nazaräer erst ins 4te Jahrh. setzt. Vergl. seine vindiciae p. 141 seqq. In seinen instit. majores i. J. 1739. p. 466. nimmt er freilich diese Ansicht zurück, trägt sie aber 1753 in den commentarii de rebus etc. p. 238 seqq. aufs Neue wieder vor. Irriger Weise ist oft behauptet worden, daß Mosheim diese Ansicht späterhin selbst aufgegeben habe.

14) Vergl. §. 4. II. 2.

15) Vergl. §. 4.

nius konnte sie freilich nur als Ketzer betrachten, aber daß dieses Urtheil keineswegs allgemein war, dafür zeugt das nähere persönliche Verhältniß, in dem der für den Ruf seiner Orthodoxie so besorgte Hieronymus zu ihnen stand [16]), wie der Umstand, daß er die Nazaräer nie in der Reihe der Ketzer mit aufführt [17]), endlich die milde Weise, mit der er überall von ihnen redet. Von dieser Zeit an ward jedoch die Betrachtung der Nazaräer als einer häretischen Secte ganz allgemein.

Was ihren Namen anbelangt, so ist bekannt, daß der Beiname, welchen Christus im n. Test. führt [18]), *Ναζωραῖος* und *Ναζαρηνός*, auf die ersten Bekenner des Herrn überging, die nach Act. XXIV, 5. und der Versicherung des Epiphanius h. XXIX, 1. *Ναζωραῖοι*, nach Tertullian adv. Marc. IV, 9. **Nazareni**, nach Hieronymus de loc. hebr. [19]) **Nazaraei** genannt wurden. Als nun aber der Christenname für die Bekenner des Herrn gewöhnlich, und der strengern judaisirenden Partei die Benennung Ebioniten gegeben ward, da ward der Name Nazaräer auf unsere Secte beschränkt. Und zwar kommt er in jener dreifachen Form vor, bei Epiphanius und Theodoret *Ναζωραῖοι*, bei Hieronymus und Augustin bald

---

16) Er hatte nicht allein von den Nazaräern die Erlaubniß erhalten, ihr Evangelium abzuschreiben (de script. eccl. c. 3.), sondern sich auch vielfach mit ihnen über die Erklärung einzelner alttest. Stellen unterredet, wie aus seinen Commentaren zum alt. Test. hervorgeht, und stand auch sonst noch mannigfach mit ihnen in Berührung. Vergl. seinen Commentar zum Matth. c. 27.

17) Nie erwähnt Hieronymus da der Nazaräer, wo er die Reihe der Ketzer aufführt, während die Ebioniten mehrere Male unter denselben angetroffen werden. Vergl. adv. Lucifer. c. 23. (tom. II. p. 197.) und seinen Commentar zum Brief an Titus c. 3. (tom. VII. p. 737.). Wenn er in der aus dem Brief an Augustin angeführten Stelle von einer haeresis Nazaraeorum spricht, so hat er hier ein besonderes Interesse, die Ansichten der Nazaräer als recht verwerflich darzustellen. Vergl. die Anm. 10. gegebene Erklärung.

18) Von der Stadt Nazareth, die ursprünglich נָצְרַת hieß. Vergl. Hengstenberg's Christologie II. 1. S. 1 ff., ebenfalls Olshausens bibl. Commentar. I. 3te Ausg. S. 75 f.

19) tom. III. p. 255. Im griech. Original des Eusebius stand *Ναζαρηνοί*.

Nazaraei, bald Nazareni [20]). — Zu unterscheiden sind sie von den jüdischen Nasiräern (4 Mos. VI.) und der angeblichen vorchristl. jüdischen Häresie der Nasaräer, wie Epiphanius, oder Nazaräer, wie Philastrius sie nennt [21]).

Die Nazaräer lebten nach dem Bericht des Epiphanius und Hieronymus in der Dekapolis, besonders bei Pella, in Gobah, im Lande Basan, besonders aber zu Beröa in Syrien [22]). Hier, wo griechische Sprache und Bildung keinen Eingang fand, lebten sie mitten unter Juden — obwohl keineswegs in kirchlicher Gemeinschaft mit diesen, wie in Folge eines Mißverständnisses einer Stelle im Hieronymus behauptet ist [23]), — in völliger Abgeschiedenheit von den heidenchristlichen Gemeinden, bedienten sich der syrochaldäischen Sprache und hatten ein Evangelium, welches nach dem Zeugniß des Hieronymus chaldaico quidem syroque sermone sed hebraicis litteris geschrieben war [24]), — eine Recension des s. g. Evan-

---

20) Unhaltbar ist also die Behauptung Mangey's (Th. Mangey remarks upon Nazarenus, Lond. 1718. cap. II. p. 9.), die Mosheim's Beifall hat (vindiciae p. 127.), daß die ersten Christen Nazarener, die spätere Secte Nazaräer genannt worden sei.

21) Epiphanius in der 18ten Häresie. Vergl. damit haer. XXIX, 6., Philastrius catalogus eorum, qui ante adventum Christi haereseos arguuntur, haer. VIII. Ohne Zweifel haben beide aus den jüdischen Nasiräern eine solche vorchristl. Ketzerei der Nazaräer oder Nasaräer gemacht, wie denn das hebräische נָזִיר auf griechisch *Ναζιραῖος*, *Ναζαραῖος* und *Ναζηραῖος* heißt. Bemerkenswerth ist jedoch, daß die Beschreibung des Philastrius und Epiphanius keineswegs ganz zusammentrifft.

Nach Augustin, contra Cresconium I, 31. und contra Faustum XIX, 4. u. 18. (in der letzten Stelle wird dies von Faustus bezeugt) nannten Einige die Nazaräer Symmachianer. Allein dies beruht offenbar auf einer Verwechslung mit den Ebioniten, die diesen Namen führten (vergl. §. 6.), wie aus der Stelle contra Faustum XIX, 18. recht ersichtlich ist. — — In ea perversitate manserunt, ut et gentes cogerent judaizare. Ji sunt, quos Faustus Symmachianorum vel Nazaraeorum nomine commemoravit. Denn das gentes cogere judaizare kam nur den Ebioniten, nicht den Nazaräern zu. Auch scheint Augustin selbst es nicht gebilligt zu haben, daß die Nazaräer so genannt werden.

22) Epiph. h. XXIX, 7., Hieron. de vir. illust. c. 3.

23) Vergl. Anm. 28.

24) Contra Pelag. III, 2. — daß die Nazaräer außer diesem Evan-

geliums nach den Hebräern. Ihre Anzahl war gewiß nie bedeutend, Augustin wenigstens bezeugt ausdrücklich, daß dieselbe zu seiner Zeit sehr klein war [25]. Wann sie verschwunden sind, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen.

II. Ihr dogmatischer Charakter.

Ueber den dogmatischen Charakter der Nazaräer haben sich ganz entgegengesetzte Ansichten geltend gemacht. Während Viele besonders in frühern Zeiten die Nazaräer von dem Vorwurf jeder Irrlehre, insbesondere der Läugnung der Gottheit Christi freisprechen wollten [26], schildern Andere, insbesondere neuere Forscher sie als durchaus im Judenthum befangen [27];

---

gelium, dessen Verhältniß zum Evangelium Matthäi verschieden bestimmt worden ist, keine Schriften unsers neutest. Kanons gebrauchten, ist mehr als wahrscheinlich. Des Griechischen waren sie unkundig, hätten sie aber syrochaldäische Uebersetzungen gehabt, so würde dies sicher von Hieronymus bemerkt worden sein. Die Nachricht des Epiphanius, daß sie das alte wie das neue Test. gebrauchten (h. XXIX, 7.), ist auf jeden Fall schon deshalb unrichtig, weil sie den Paulus, ungeachtet sie ihn als Heidenapostel anerkannten, doch nicht für sich selbst in Anspruch nahmen, worüber weiterhin.

25) Contra Faustum lib. XIX. c. 18.

26) Diejenigen, welche die Ebioniten von jeder Irrlehre freisprechen (§. 2.), haben ein Gleiches bei den Nazaräern gethan. Außerdem Curcelläus, diatribe de esu sanguinis in seinen opp. theol., Amstelod. 1675. p. 958., Huetius, notae ad Origenem p. 74., Sam. Basnage, exercitationes historico-criticae, Ultrajecti 1692. ad ann. XLI. p. 398., Bull, judicium p. 20 seqq., H. Witsius, meletemata Leidensia, Lugd. Batav. 1703. p. 183 seqq., Cozza, commentarii etc. I. p. 250 seqq., Heinsius, Kirchengeschichte I. S. 148., Lange, synops. hist. sacr. ed. II., Trajecti ad Rh. 1726. p. 17., Lequien in s. öfter angeführten dissertatio de Nazarenis. In der neuesten Zeit Olshausen, Aechtheit der kan. Evangel. S. 58 ff., Burton, die Häresien des apost. Zeitalt. im Auszug von König S. 93., Ritter, K.gesch. I. S. 116., Hilgers Darstellung der Häresien u. s. w. S. 112.

27) So nach dem Vorgang von Lud. Capelli, commentarii et notae criticae in vetus test. ed. Jac. Capelli, Amstelod. 1689. p. 6., Credner in seinen Beiträgen S. 388 ff. u. öfter, Rothe, die Anfänge S. 334., Lützelberger, die kirchl. Tradition üb. d. Apost. Johannes, Leipzig 1840. S. 258., Meier, Dogmengesch. S. 23., Ammon, die Geschichte des Lebens Jesu I. S. 127.

beides erweiset sich bei genauerer Prüfung als gleich unrichtig [28]). Gehen wir auf ihre dogmatische Eigenthümlichkeit im Einzelnen ein.

Was zunächst ihre christologischen Ansichten betrifft, so erfahren wir aus den Berichten der Väter nur ganz im Allgemeinen, daß sie an Christum als den Sohn Gottes glaubten und seine übernatürliche Entstehung annahmen [29]). Genauern

28) Wie wenig die Christologie der Nazaräer mit der der kath. Kirche übereinstimmt, wird sich aus der Darstellung derselben von selbst ergeben. Die andere Annahme ihrer gänzlichen Befangenheit im Judenthum beruht aber auf einem Mißverstande der Worte des Hieronymus: per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium dei, natum de virgine Maria (vergl. Anm. 10.). Hierin findet Credner (in seiner Abhandl. über Essäer u. s. w. S. 227., Beiträge S. 271 u. 388., Einleit. S. 596.) ausgesprochen, daß die Nazaräer sich gar nicht von den Juden getrennt, sondern als eine besondere Secte derselben beständig in kirchlicher Gemeinschaft mit ihnen gestanden, ihre Synagogen besucht und in jeder Hinsicht viel mehr Juden als Christen gewesen wären. Allein abgesehen davon, daß der dogmatische Charakter der Nazaräer entschieden gegen die Annahme ihrer engen Verbindung mit den ungläubigen Juden spricht, geht aus mehreren Stellen des Epiphanius (haer. XXIX, 9. πάνυ δὲ οὗτοι ἐχθροὶ τοῖς Ἰουδαίοις ὑπάρχουσιν) und Hieronymus (vergl. Anm. 38.), wie auch aus der unsrigen selbst die Feindschaft der Juden, namentlich der einflußreichsten Partei derselben, der Pharisäer, gegen die Nazaräer deutlich hervor, — wenn auch die Nachricht, daß die Juden die Nazaräer täglich drei Mal verflucht, auf einem Mißverstand beruhen mag, worüber siehe §. 3. Anm. 71 b. Wie ließe sich daher denken, daß die Nazaräer mit den Juden in kirchlicher Gemeinschaft gestanden und ihre Synagogen, in denen grade die Pharisäer den Vorrang zu haben pflegten, besucht haben sollten! Würden mithin die angeführten Worte kein anderes Verständniß zulassen, so müßten wir die Nachricht des Hieronymus unbedingt verwerfen. Allein nicht nur sehr wohl möglich, auch weit natürlicher ist eine andere Erklärung des per totas Orientis synagogas: in allen jenen Gegenden des Orients, wo die Juden ihre Synagogen haben, gibt es Nazaräer, die von den Juden als Ketzer angesehn werden.

29) Die Aussage des Epiphanius (h. XXIX, 7.), er wisse nicht, ob die Nazaräer Christum für einen bloßen Menschen halten, oder seine übernatürliche Geburt annehmen, kann nur das Letztere wahrscheinlich machen. Bestimmt wird dies von Hieronymus in der Anm. 28. mitgetheilten Stelle bezeugt. Und wenn Augustin de haer. c. 9. sagt: Nazaraei

Aufschluß geben die uns erhaltenen Bruchstücke ihres Evangeliums [30]). Nach diesen kamen die Nazaräer über die Dualität Gott und Geist nicht hinaus. Von einem präexistirenden Sohn Gottes wissen sie nichts, Christus ist Sohn des heiligen Geistes oder Sohn Gottes als durch den h. G. erzeugter und mit demselben ausgerüsteter Mensch [31]). So nahmen die Nazaräer eine ursprüngliche Einwirkung des göttlichen Geistes, eine Entwicklung des Menschlichen in Christo von Anfang in Einheit mit dem Göttlichen an. Aber bis zur Taufe participirte er bloß am heiligen Geist [32]), mit derselben ward er erst im voll-

---

cum dei filium confiteantur esse Christum, omnia tamen veteris legis observant, so bezeugt er auf indirecte Weise dasselbe. Deshalb standen auch in ihrem Evangelium die beiden ersten Capitel des Matthäus, die im Evangelium der Ebioniten fehlten, oder wenigstens ein entsprechender Abschnitt. Vergl. Olshausens Aechtheit u. s. w. S. 70 f., Credner's Beiträge S. 399 f., Neander's K.gesch. I. 2. S. 605.

30) Diese sind unter andern von Credner in seinen Beiträgen gesammelt.

31) In seinem Commentar zum Jesaias XI, 1. führt Hieronymus folgende Stelle aus dem Evang. der Naz. an: Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. Damit ist eine andere Stelle ihres Evang., die Hieron. comment. in Micham VII, 6. mittheilt, zu verbinden: Modo tulit me mater mea, spiritus sanctus in uno capillorum meorum. Vergl. hiezu seinen Commentar zum Ezech. XVI, 13., zum Jes. XL, 9. und Origenes comment. in Johan. tom. II. p. 63 seqq. nach der Ausg. von Delarue vol. IV. Offenbar wird Christus hier als filius des h. G., der h. G. als seine mater bezeichnet, weil er durch denselben erzeugt und von der Jungfrau Maria geboren war. Da die Nazaräer sich nun den h. G. als weibliches Wesen vorstellten, so nannten sie Christus in eben derselben Hinsicht auch Sohn Gottes. Demnach ist Christus Sohn des heiligen Geistes oder Sohn Gottes als durch den h. G. erzeugter und mit demselben ausgerüsteter Mensch, obgleich die volle Mittheilung erst in der Taufe erfolgte.

32) So zerrissen die Nazaräer zwar nicht in der Weise der vulgairen Ebioniten den Zusammenhang zwischen dem Leben Jesu vor und nach der Taufe: vor derselben ein gewöhnlicher, nur durch einen höhern Grad der Frömmigkeit ausgezeichneter Mensch, nach derselben einer höhern göttlichen Kraft theilhaftig geworden (vergl. §. 7.). Dennoch nahmen sie

kommnen Sinn Träger desselben, der von diesem Zeitpunkt an in seiner ganzen Fülle dauernd in ihm Wohnung machte [33]). So ist die höhere Natur Christi identisch mit dem heiligen Geist, Christus fällt in seiner Präexistenz mit dem h. G. zusammen, und insofern behaupteten die Nazaräer, daß derselbe das Gesetz auf dem Berge Sinai gegeben, und zu Bethlehem geboren sei [35]).

Wenn die Juden und die Ebioniten beständig an dem Kreuzestode Christi Anstoß nahmen (vergl. §. 7.), so war dieser Anstoß bei den Nazaräern nicht vorhanden. In seinem Commentar zum Jesaias (cap. 31. v. 6. 7. tom. IV. p. 425.) führt Hieronymus folgende Erklärung der Nazaräer an. Nazaraei locum istum sic intelligunt: O filii Israel, qui consilio pessimo dei filium denegastis etc. — — Phi-

---

wenigstens einen ähnlichen Unterschied zwischen beiden Lebensabschnitten an, da sie ihm erst mit der Taufe in vollem Maaß den heiligen Geist zu Theil werden ließen. Damit hängt denn auch zusammen, daß die Nazaräer Christo vor der Taufe keineswegs absolute Unsündlichkeit beilegten (vergl. Cap. III. §. 1. Anm. 22.). — Daher erklärt sich auch, wie Theodoret h. e. II, 2. zur Behauptung kommen konnte, οἱ Ναζωραῖοι Ἰουδαῖοί εἰσι τὸν Χριστὸν τιμῶντες ὡς ἄνθρωπον δίκαιον, so daß die Annahme, daß die Nazaräer des Theodoret eigentlich die Ebioniten sind, unstatthaft ist (vergl. Anm. 10.).

33) Vergl. die Anm. 31. aus ihrem Evangel. mitgetheilte Stelle: Factum est etc.

34) Demnach unterschied sich Christus auf doppelte Weise von den Propheten, einmal sofern er Sohn des h. G. oder Sohn Gottes d. h. durch Einwirkung des h. G. erzeugter Mensch war, sobann sofern die höhere Natur in ihm nach der Taufe identisch mit dem h. G. war, während die Propheten nur unter der Einwirkung desselben gestanden hatten. Uncti sunt spiritu sancto, heißt es von diesen in ihrem Evangel., vergl. Hieron. contr. Pelag. III, 2. (vol. II. p. 782.).

35) Vergl. Hieronymus, comment. in Hab. III, 3. Audivi ego Hebraeum (Nazaraeum) istum locum ita disserere: quod Bethlehem sita sit ad austrum, in qua natus est dominus salvator, et ipsum esse, de quo nunc dicatur: dominus ab austro veniet, hoc est, nascetur in Bethlehem et inde consurget. — Et quia ipse, qui natus est in Bethlehem, legem quondam dedit in monte Sinai, ipse est sanctus, qui venit de monte Pharan. Et quod infertur diaspalma, habere sensum: ipse qui natus est in Bethlehem, et qui in Sina, i. e. in monte Pharan, legem dedit, semper in universis beneficiis autor est et largitor.

losophi quoque et omne dogma perversum ad crucis signum convertent. Bei seinem Tode war nach ihrem Evangelium non velum templi scissum, sondern das superliminare templi (אַמּוֹת הַסִּפִּים Jes. 6, 4.) zusammengestürzt [36]). — Auch theilt Hieronymus mehrere Stellen ihres Evangeliums über die Auferstehung Christi mit [37]).

Ein zweiter Punkt, worin sie sich von der kathol. Kirche entfernten, war die fortwährende Beobachtung des Gesetzes. Wenn sie hierin mit den vulgairen Ebioniten übereinkamen, so unterschieden sie sich doch von denselben in doppelter Hinsicht. Einmal so fern sie nur dem im alt. Test. aufgezeichneten Gesetz Verbindlichkeit beilegten, nicht den späteren pharisäischen Satzungen, die sie ihrer antipharisäischen Richtung gemäß auf's Entschiedenste bekämpften [38]). Sodann wollten sie das Gesetz

36) Vergl. seinen Commentar zum Matthäus XXVII, 51. und seinen Brief ad Hebidiam.

37) De script. eccl. c. 2. 16.

38) Dies geht aus ihrer uns von Hieronymus aufbewahrten Erklärung mehrerer Stellen des alt. Test. hervor. Vergl. seinen Commentar zum Jes. lib. III. c. 8. v. 14. (tom. IV. p. 122.): Duas domus Nazareni, qui ita Christum recipiunt, ut observationes legis non omittant, duas familias interpretantur Samai et Hillel, ex quibus orti sunt scribae et Pharisaei. — — — Et has esse domus, quae servatorem non receperint, qui factus sit iis in ruinam et in scandalum. Ebendaselbst v. 19. (tom. IV. p. 128.) Ceterum Nazaraei locum istum ita edisserunt: Quum dixerint ad vos scribae et Pharisaei, ut eos audiatis, qui omnia ventris causa faciunt, — — hoc iis respondere debetis: Non mirum, si vos vestras traditiones sequamini, cum unaquaeque gens sua consulat idola etc. Ferner ist die Erklärung der Nazaräer von Jes. IX, 1. zu vergleichen (Hieronymus tom. IV. p. 129 seq.). Nazaraei hunc locum ita explanare conantur: Adveniente Christo et praedicatione illius corruscante primo terra Zabulon et terra Naphthali scribarum et Pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum judaicarum jugum excussit de cervicibus suis. Postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum fuit, ingravata est, id est multiplicata praedicatio, et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit. Dazu ist hinzuzunehmen comment. in Jes. c. 29, 20. Quae nos super diabolo et angelis ejus intelleximus, Nazaraei contra scribas et Pharisaeos dicta arbitrantur, quod defecerint δευτερωταί, qui prius illudebant populo traditionibus pessi-

nur von den gebornen Juden beobachtet wissen, ohne es den Heidenchristen auferlegen zu wollen [39]). So theilten sie denn auch keineswegs die ebionitische Abneigung gegen den Apostel Paulus. Vielmehr erkannten sie diesen, ohne ihn für sich in Anspruch nehmen zu wollen, als Heidenapostel an [40]). Daß die Nazaräer dem Chiliasmus gehuldigt haben [41]), ist nicht zu erweisen, da die nostri Judaizantes des Hieronymus die Christen der kathol. Kirche sind, deren es nach seiner Versicherung noch zu seiner Zeit nicht wenige gab (nostrorum plurima pars, comment. in Jes. lib. 18. praef.). Den letzten höchst bedeutenden Unterschied von der Kirche begründet endlich die Nichtannahme des neutest. Kanons (vergl. Anm. 24.).

Von dem Leben und dem Charakter der Nazaräer gibt uns Hieronymus an verschiedenen Stellen eine höchst anziehende Schilderung. Entschieden in ihrer Opposition gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, welche das jüdische Volk durch ihre Ueberlieferungen verführt und vom Glauben an Christum

---

mis etc. Deshalb waren auch ganz besonders die Pharisäer gegen die Nazaräer feindlich gesinnt. Vergl. Anm. 28.

39) Nur im Allgemeinen berichtet Epiphanius h. XXIX, 7., daß sie am Gesetz festhielten. Χριστιανοῖς δὲ μὴ ὁμογνωμοῦντες διὰ τὸ ἔτι νόμῳ πεπεδῆσθαι περιτομῇ τε καὶ σαββάτῳ καὶ τοῖς ἄλλοις. Vergl. dazu seine ἀνακεφαλαίωσις nach der Ausgabe des Petav II. p. 140. Ναζωραῖοι — — πάντα κατὰ νόμον πολιτευόμενοι. Aber Hieronymus gibt bestimmter an, daß sie dem Gesetz nur für die geborenen Juden Verbindlichkeit beilegten. Comment. in Esaiam lib. I. c. 1. v. 12. tom. IV, p. 21. Audiant Ebionaei, qui — — abolitam legem putant esse servandam. Audiant Ebionitarum socii, qui Judaeis tantum et de stirpe israelitici generis haec custodienda decernunt. Damit ist die Anm. 10. besprochene Stelle aus dem Briefe des Hieronymus an Augustin zu vergleichen. Dasselbe geht auch aus ihrer Anerkennung des Apostels Paulus hervor, worüber gleich nachher. Wenn mithin nach der Stelle des Augustin contr. Faust. XIX, 18. die Nazaräer auch die Heiden zum Judaisiren gezwungen haben sollen, so beruht dies auf einer Verwechslung derselben mit den Ebioniten. Vergl. Anm. 21.

40) Vergl. die Anm. 38. mitgetheilte Stelle des Hieronymus comment. in Jes. IX, 1.

41) Wenn Credner (Beiträge S. 388.) die Stelle des Hieronymus, comment. in Jes. LXVI, 20., wo er den Ebioniten chiliastische Vorstellungen beilegt, auf die Nazaräer deutet, so beruht dies auf der ir-

abgezogen hätten (comment. in Jes. lib. IX. c. 29. v. 20. tom. IV. p. 398.), trauerten sie — obwohl von denselben aufs Heftigste angefeindet, vergl. Anm. 28. — tief über ihre ungläubigen Brüder und sahen der Zeit, wo sich diese zum Herrn bekehren würden, mit Sehnsucht entgegen (comment. in Jes. lib. X. c. XXXI. v. 6. 7. tom. IV. p. 425.). Den Geist ihres Bruders zu betrüben, hielten sie für eine der schwersten Sünden. In ihrem Evangelium inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit, wie Hieronymus comment. in Ezech. c. 18. berichtet. Numquam laeti sitis, nisi quum fratrem vestrum videritis in caritate, stand nach Hieronymus comment. in ep. ad Eph. V, 3. gleichfalls in ihrem Evangelium. Und wie ihre dogmatischen Ansichten ein tieferes christliches Bewußtsein beurkunden, als den Ebioniten eigen war, so spricht sich ein solches auch in den Worten aus: Nicht durch Eure Kraft, sondern durch das Erbarmen Gottes wird der Teufel unterliegen (Hieronymus comment. in Jes. lib. X. c. 31. v. 6. 7.)

Anmerkung. Nach der gegebenen Darstellung des nazar. Lehrbegriffs bedarf der Versuch, die Clementinen als ein Product des Nazaräismus zu fassen (vergl. d. Litter. Anm. 27. u. 45.) keiner Widerlegung. Von allen eigenthümlichen Lehren dieser Schrift, — ihrer Trennung des reinen Mosaismus von den spätern Verfälschungen, ihrer Identificirung des erstern mit dem Christenthum, ihrer Annahme, daß derselbe göttliche Geist in Adam, Henoch — — — Christus erschienen sei u. s. w. findet sich bei den Nazaräern keine Spur. Und wenn man geltend gemacht hat, daß die Clementinen wie die Nazaräer das Gesetz nur für die gebornen Juden, nicht für die Heidenchristen verbindlich erachten, so beruht dies auf einer Verkennung des clementinischen Systems. Vergl. Cap. II. §. 16. S. 221 ff.

rigen Voraussetzung, als gebrauche Hieronymus das Wort Ebioniten in dem weitern Sinn für Judenchristen überhaupt.

§. 6.

Zeit der Entstehung des Ebionitismus. Ableitung des Namens «Ebioniten». Weitere Benennungen. Symmachus. Aufenthalt, Dauer. Zwei verschiedene Classen.

Indem wir uns jetzt wieder zu den Untersuchungen über den Ebionitismus, die wir mit §. 4. verlassen haben, zurückwenden, haben wir zunächst die §. 3. angenommene Entstehungszeit desselben zu rechtfertigen.

Zunächst wird dieselbe dadurch bestätigt, daß wir in der frühern Zeit auf keine Spur der Ebioniten treffen. Nur allgemein judaistische Ansichten werden in den Briefen des Ignatius und des Barnabas bekämpft, und mögen diese der Eigenthümlichkeit der Ebioniten noch so nahe kommen, keineswegs treten sie bestimmt in dieser Eigenthümlichkeit auf. Dagegen finden wir gleich nach jener Zeit die Ebioniten bestimmt von den Nazaräern gesondert und nach ihren unterscheidenden Lehren geschildert, vergl. §. 4. II. 2. Sodann stimmen mit unserer Annahme auch die Zeugnisse der Väter.

Der Erste, welcher hier in Betracht kommt, ist Hegesippus. Von ihm besitzen wir ein doppeltes Zeugniß bei Euseb h. e. III, 32. und IV, 22. Nach der letzten Stelle beginnt das erste Aufkeimen, die erste heimliche Verbreitung (ὑποφθείρειν) häretischer Elemente nach dem Tode des Jacobus unter dem Episkopat seines Nachfolgers Symeon [1]), — die Existenz des

1) Nach dem Märtyrertode des Jacobus, wird hier erzählt, ward Symeon, ein Verwandter des Herrn, Bischof von Jerusalem. *Διὰ τοῦτο*, fährt Hegesipp fort, *ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, οὔπω γὰρ ἐφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις* (d. h. durch mündlich fortgepflanzte Irrthümer). *Ἄρχεται δ' ὁ Θέβουθις διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθείρειν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων, ὧν καὶ αὐτὸς ἦν, ἐν τῷ λαῷ* (nur so ist zu lesen, vergl. Credner, Einl. S. 619 ff.). Diese Stelle ist in mancher Beziehung dunkel. Zunächst ist die Frage, worauf geht *διὰ τοῦτο*. Storr (Eichhorn's Repertor. für bibl. und morgenl. Litter. XIV. S. 155.) meint, weil der Kirche noch immer ein Verwandter des Herrn vorgestanden habe. Allein gewiß unrichtig, der Grund, weshalb, wird in den Worten *οὔπω γὰρ κ. τ. λ.* angegeben, wobei freilich zu bemerken ist, daß beide Satztheile sich nicht ganz entsprechen, der erste mit einem «deshalb» beginnt, als ob mit einem «weil» fortgefahren werden sollte, der zweite

Thebuthis, auf den dasselbe zurückgeführt wird, ist freilich mehr als bloß zweifelhaft[2]), — in der ersten Stelle (III, 32.) wird

aber mit einem «denn» fortfährt, als ob im ersten Satz statt «deshalb nannten sie u. s. w.» bloß gesagt wäre «sie nannten». Aber bei Hegesipp darf diese Ungenauigkeit nicht befremden. Zu der von Valesius vorgeschlagenen, von Schultheß in seinen symbolis aufgenommenen Aenderung des διὰ τοῦτο in μέχρι τούτου ist kein Grund. — Wichtiger ist die Frage, wann nach dieser Stelle das heimliche Verderben der Kirche begonnen habe und Thebuthis aufgetreten sei. Irriger Weise nahmen Valesius, Dodwell, Tittmann, Gieseler (über Naz. und Ebion. S. 320.), Engelhardt (Dogmengeschichte S. 36.) an, nach dem Tode des Symeon, also im Anfang des 2ten Jahrh. Denn da vorher erzählt wird, daß Symeon nach des Jacobus Tode zum Bischof ernannt sei, und darauf fortgefahren wird: bis dahin sei die Kirche von Häresien rein geblieben, erst Thebuthis habe sie, weil er nicht Bischof geworden, befleckt, so muß Thebuthis unserer Stelle zufolge nach dem bischöflichen Amt gestrebt (worauf auch wohl die Worte hinweisen, daß Alle den Symeon vorgezogen hätten, προέθεντο) und also gleich nach demselben, zum ersten Aufkeimen häretischer Ansichten Veranlassung gegeben haben. Der Grund, weshalb man meistentheils den Thebuthis erst nach dem Ableben des Symeon aufgetreten sein ließ, weil man nur so diese Stelle mit der andern (Euseb. h. e. III, 32.) in Einklang bringen zu können glaubte, schwindet bei einer genauern Betrachtung beider Stellen, wie wir dies weiterhin sehen werden. — Ueber die Worte ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων siehe Anm. 5. Die Worte ὢν καὶ αὐτὸς ἦν sollen gewiß nicht besagen, Thebuthis habe einer dieser 7 Secten, wie Clericus u. a. meinen, sondern allen 7 Secten angehört, er habe aus allen diesen die häretischen Elemente entnommen, die er zuerst in der Kirche verbreitet. Konnte Hegesipp die erste Gährung der häretischen Elemente von einem Einzigen ableiten, warum konnte er denn nicht diesen allen sieben jüdischen Secten angehören lassen, ebenso wie Epiphanius h. XXX, 1. gewiß in vollem Ernste den Ebion als ein πολύμορφον τεράστιον beschreibt, der aus allen möglichen Secten seine Irrthümer entlehnt habe.

2) Nicht allein weiß kein Schriftsteller außer Hegesipp von einem Manne dieses Namens, sondern auch Alles, was Hegesipp von ihm erzählt, ist so unbenkbar, — er soll wegen verfehlter Hoffnung auf das Episkopat häretische Ansichten verbreitet, er soll allen sieben jüdischen Secten angehört haben, vergl. Anm. 1. am Ende —, daß seine historische Existenz mehr als verdächtig werden muß. Dazu kommt, daß wohl das offene Hervortreten von Häresien, niemals aber das erste Aufkeimen häretischer Elemente von einem Einzelnen ausgehen kann. Ob die Deutung des Namens Thebuthis von Credner (Einl. S. 620.) richtig ist, müssen wir hingestellt sein lassen.

die Consolidirung der häretischen Elemente und das offene Auftreten der Häresien in den Anfang des 2ten Jahrh. nach dem Tode des Symeon verlegt [3]). So ist zwischen beiden Stellen so wenig ein Widerspruch vorhanden [4]), daß die eine vielmehr

---

3) Nachdem Eusebius vorher eine Stelle des Hegesipp mitgetheilt hat, in der unter andern die Worte stehn: *Καὶ γενομένης εἰρήνης βαθείας ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ μένουσι μέχρι Τραϊανοῦ Καίσαρος*, fährt er fort: *Ἐπὶ τούτοις ὁ αὐτὸς ἀνὴρ* ——— *ἐπιλέγει, ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων* (d. h. bis zum Tode des Symeon im J. 108.) *παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κάνωνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. Ὡς δ' ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης τὴν ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καὶ ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.*

4) Diejenigen, welche nicht beachteten, daß die Stelle IV, 22. von den ersten Anfängen häretischer Ansichten gleich nach dem Tode des Jacobus, dagegen III, 32. vom offenen Hervorbrechen der Häresien im zweiten Jahrhundert handelt, sondern beide Stellen ganz allgemein vom Auftreten der Häresien verstanden, mußten (wenn sie nicht die Zeitbestimmung IV, 22. unrichtig faßten, vergl. Anm. 1.) einen Widerspruch zwischen beiden Stellen annehmen. So Ittig in der praefatio zu seiner dissertatio de haeresiarchis etc., Lampe, prolegom. in evangel. Joh. lib. II. c. II. p. 182., Storr a. a. O., Routh, reliquiae sacrae I. p. 236 seq., Heinichen in s. Ausg. des Euseb zu III, 32. (tom. I. p. 266.), Schultheß, symb. I. p. 75., Rothe, die Anfänge S. 336. Aber wie sollte Hegesipp sich selbst so offenbar widersprochen haben? So lag die Annahme nahe, daß nur die eine Zeitbestimmung von Hegesipp herrühre, die andere dem Euseb angehöre. Lampe hält die Angabe h. e. III, 32., daß die Häresien im Anfang des 2ten Jahrh. aufgetreten seien, für die Angabe des Hegesipp und will dieselbe Zeitbestimmung auch der andern Stelle IV, 22. aufdringen, indem er zwar zugibt, daß in dem Zusammenhang, wie bei Euseb die Worte *ἄρχεται δ' ὁ Θέβουθις κ. τ. λ.* ständen, der Anfang der Häresien in die Zeit nach dem Tode des Jacobus verlegt werde, aber annimmt, daß bei Hegesipp vorher noch das Ende des Symeon († 108.) erzählt worden sei, mithin auch in dieser Stelle das erste Auftreten der Häresien im Anfang des 2ten Jahrh. angenommen werde. Dagegen sind Storr, Routh, Heinichen der Ansicht, daß nur die Stelle IV, 22., also auch nur die Zeitbestimmung «nach dem Tode des

die andere zur Voraussetzung hat [5]). Demnach leuchtet wohl ein, daß in beiden Stellen an dieselben Häresien zu denken ist. Wenn nun aber h. e. IV, 22. als das Charakteristische eine Uebertragung jüdischer Elemente ins Christenthum, also eine Hinneigung zum Judaismus angegeben wird [6]), und man hiernach geneigt sein könnte, bestimmt an die Ebioniten zu denken, in der andern Stelle h. e. III, 32. dagegen der Ausdruck ψευδώνυμος γνῶσις zunächst auf die Gnostiker hinweiset, so findet dieser anscheinende Widerspruch darin seine Lösung, daß weder an die einen, noch die andern ausschließlich, vielmehr an beide Häresien zu denken ist [7]). Somit blieb nach Hegesipp die Kir-

Jacobus» von Hegesipp herrühre, daß dieselbe Stelle dagegen mit willkürlichen Zusätzen und Aenderungen, wozu noch die unrichtige Zeitangabe «im 2ten Jahrh.» gehöre, von Euseb wiederholt wird. Beide Annahmen bedürfen keiner Widerlegung, da sie von der unhaltbaren Ansicht eines Widerspruchs zwischen IV, 22. und III, 32. ausgehn. Ittig, Schultheß, Rothe endlich nehmen an, daß Hegesipp selbst sich widersprochen habe. — Das richtige Verhältniß beider Stellen zu einander ist schon früher von Tillemont u. a., in der neuesten Zeit von Credner und Baur aufgedeckt worden.

5) Ausdrücklich wird noch dazu in der Stelle III, 32. bezeugt, daß vor dem offenen Auftreten der Häresien häretische Ansichten hin und wieder heimlich verbreitet waren, wovon IV, 22. die Rede ist. — Auch das begründet keinen Widerspruch, daß nach IV, 22. die Kirche bis auf den Tod des Jacobus, III, 32. bis zum 2ten Jahrh. eine reine Jungfrau genannt wird. Denn beide Mal geschieht dies in verschiedenen Beziehungen, IV, 22. insofern vor dem Tode des Jacobus auch im Geheimen noch keine häretische Ansichten verbreitet waren, III, 32. insofern es bis zum 2ten Jahrh. noch keine offen hervorgetretene Häresie gab.

6) ὑποφθείρειν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων, nämlich die sieben jüdischen Secten, welche von Hegesipp vorher aufgezählt worden sind (bei Euseb in demselben Cap.), Essäer, Galiläer u. s. w. die sich theilweise, wie er bei Euseb II, 23. berichtet, dem Christenthum zugewandt hatten.

7) Ausschließlich an die Ebioniten zu denken, berechtigt die Stelle IV, 22. ebensowenig, als die andere III, 32. nur an die Gnostiker. Denn wohl konnte Hegesipp die ebionitische wie gnostische Häresie zusammengefaßt als eine ψευδώνυμος γνῶσις bezeichnen, zumal da es auch eine gnostisirende Classe der Ebioniten gab. Wäre freilich Hegesipp selbst ein Ebionit gewesen, so würde an den Ebionitismus nicht zu denken sein. Allein daß diese Anschuldigung ungegründet ist, haben wir §. 4. erkannt. — An die Ebioniten denken Lequien, Gieseler, Döllinger, Ritter, Dähne, Alzog, an die Gnostiker Mosheim, Böhmer, isagoge in epist. ad Colossenses, Berolini 1829. p. 118., Tittmann, Engelhardt.

che [8]) bis zum Ende des 1sten Jahrh. eine unbefleckte Jungfrau, wenn schon vorher heimlich häretische Ansichten Eingang gefunden hatten; erst in den Anfang des 2ten fällt das offene Hervortreten des Ebionitismus.

Auch Clemens von Alex. verlegt den Ursprung der Häresien in den Anfang des 2ten Jahrh. und zwar etwas tiefer herab in die Regierung des Hadrian. *Ὅτι γὰρ*, heißt es in seinen Stromaten VII, 17. (nach der Ausg. von Potter p. 898.) *μεταγενεστέρας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἀνθρωπίνας συνηλύσεις πεποιήκασιν, οὐ πολλῶν δεῖ λόγων* — — —. *Κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασιν.* Allerdings hat Clemens zunächst die Gnostiker vor Augen, doch hätte er, da ihm die ebionitische Häresie nicht unbekannt war (vergl. Anm. 44.) nicht so allgemein behaupten können, daß die Häresien erst zu Hadrian's Zeit entstanden seien, wenn er eine frühere Entstehung des Ebionitismus angenommen hätte. Dieselbe Zeitbestimmung geben Firmilian in einem Brief an Cyprian [9]), Eusebius h. e. III, 36. [10]), das Chronicon Paschale, nach wel-

8) Es ist namentlich früher viel darüber gestritten worden, ob Hegesipp in den beiden mitgetheilten Stellen von der ganzen Kirche oder nur von der jerusalemischen rede. Letzteres ist von Valesius Souverain, Sam. Basnage, Janus (in der Abhandl. de Nicolaitis, Vitebergae 1723. p. 17.), Mosheim, in s. instit. maj. p. 315. (anders in s. dissert. p. I. p. 487.), Rösler, Storr, Simson (Illgens Zeitschrift 1841. III. S. 22.) behauptet worden. Allein es ist nicht nur in beiden Stellen nichts enthalten, was zu einer solchen Beschränkung berechtigen könnte, sondern Hegesipp spricht ausdrücklich von einem tiefen Frieden *ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ* bis zur Zeit Trajans unmittelbar vor der einen jener Stellen (vergl. Anm. 3.). Wenn er also fortfährt, die Kirche sei bis zu dieser Zeit von Häresien rein geblieben, so meint er ohne Zweifel die ganze Kirche. — Die eine von beiden Stellen aber auf die ganze, die andere auf die jerusalemische Kirche allein zu deuten, wie Tittmann will, ist wegen der Bezugnahme beider auf einander nicht zulässig.

9) Unter den Werken des Cyprian, epist. 75. nach der Ausg. von Baluzius p. 144. — — — quando etiam ipsas haereses constet execrabiles ac detestandas postea (nach dem apostol. Zeitalt.) extitisse.

10) Nach dieser Stelle sind die Häresien erst um die Zeit entstanden, als Ignatius von Antiochia nach Rom geführt ward. Nach einer andern Stelle jedoch, de eccles. theol. lib. I. c. 14., haben schon die ersten Verkündiger des Herrn (*οἱ πρωτοκήρυκες*) auf Ebioniten getroffen.

chem der Ebionitismus im 8ten Regierungsjahr des Trajan entstanden ist (nach der Ausgabe von Dindorf vol. I. p. 472.) wie endlich Pacianus von Barcelona [11]).

Allein schon vom Ende des 3ten Jahrh. an hatte man angefangen, das Alter der Ebioniten immer höher hinaufzurücken. Wie man sich gewöhnte, den Ebion mit Cerinth in Verbindung zu bringen [12]), so ließ man das johann. Evangelium, welches schon nach Irenäus Behauptung gegen den Cerinth gerichtet war [13]), auch gegen die Ebioniten verfaßt sein. So zuerst Victorinus von Petavium [14]), dann Epiphanius [15]), Hieronymus [16a]), Marius Mercator [16b]) u. a. Hatte man aber erst einmal eine Bekämpfung der Ebioniten im n. Test. gefunden, so blieb man beim Johannes nicht stehen, auch Paulus mußte sie ausdrücklich bestritten haben, — Optatus von

---

11) l. l. (vergl. §. 4. Anm. 72.) — — — posterioribus temporibus (nämlich in der nachapostol. Zeit) Ebion et Apelles et Marcion etc.

12) Wie Irenäus den Carpokrates, Cerinth und die Ebioniten zusammengesellt und auf ihre Verwandtschaft aufmerksam gemacht hatte, adv. haer. I, 25. 26., so befolgt auch der Verfasser des appendix zu Tert. Präscriptionen dieselbe Ordnung und macht den Cerinth zum Nachfolger des Carpokrates und Ebion zum Nachfolger des Cerinth. Ebenso stellt auch Victorin von Petav (vergl. §. 4. Anm. 69.) den Cerinth und Ebion zusammen, und Philastrius spricht haer. 35. von Carpokrates, 36. von Cerinth, 37. von Ebion, und wie er den Cerinth zum Nachfolger des Carpokrates, so macht er den Ebion zum Schüler des Cerinth. Ebenso Hieronymus contra Luciferianos c. 23. — — Carpocratem et Cerinthum et hujus successorem Ebionem, und Isidor von Hispalis (in der Ausg. seiner Werke von Arewalbus tom. III., Romae 1798. p. 625.) Carpocras, Cerinthus et Ebion, hi tres sibi successerunt. Aber schon Epiphanius hatte die Nazaräer vor den Ebioniten eingereiht, und diese Ordnung, die Carpokratianer, Cerinthianer, Nazaräer, Ebioniten befolgen auch Augustin, der Prädestinatus, Joh. Damascenus u. a.

13) Adv. haer. III, 11.

14) Vergl. §. 4. Anm. 69.

15) h. LXIX. c. 23. nach der Ausg. von Petav I. p. 746. — Nach h. XXX, 2. sind die Ebioniten gleich nach der Zerstörung Jerusalems entstanden.

16a) De script. eccl. c. 9.

16b) In append. ad contrad. XII. anathematismi Nestoriani bei Galland VIII. p. 657.

Mileve [17]), Hieronymus [18]), Isidorus von Hispalis [19]). Ja auch Lukas hatte nach dem Verfasser des Prädestinatus [20]), und der Diakonus Philippus nach Pseudoabdias *) auf Ebioniten getroffen. — Noch ist zu bemerken, daß nach den apostol. Constit. VI, 6. die Ebioniten zur Zeit der Apostel, nach Theodoret h. f. II, 2. zur Zeit des Domitian (was nach ihm auch Eusebius bezeugen soll) entstanden sind.

Gehen wir, nachdem wir die einzelnen Väter über das Alter der Ebioniten abgehört haben, an eine kritische Prüfung ihrer Aussagen, so muß zunächst schon der Umstand gegen die Annahme eines frühzeitigen Ursprungs Verdacht erwecken, daß erst die spätern Väter denselben bezeugen. So sehr wir nun auch theilweise ihre Befähigung, uns über die Lehren der Ebioniten Aufschluß zu geben, anerkennen müssen [21]), so wenig können wir ihnen eine solche hinsichtlich ihres Ursprungs zuerkennen. Dazu kommt, daß den Ebioniten selbst daran gelegen sein mußte, ihre Entstehung so hoch als möglich hinaufzurücken [22]), und in einer Zeit, wo es schwer hielt dieselbe mit Sicherheit zu ermitteln, konnte man wohl auf ihre eigenen Aussagen so viel Gewicht legen, daß man sie nicht grade viel später ansetzte. Hatten nun die Väter gleich ein Interesse, ihren Ursprung im Gegensatz zur kathol. Kirche tiefer herabzusetzen, so mußte ihnen anderseits daran liegen, sie schon von den Aposteln bekämpft zu sehen. Beide Interessen glichen sich in der Annahme aus, daß die Ebioniten zwar keineswegs, wie sie selbst vorgaben (vergl. Anm. 22.), die ursprünglichen Chri-

---

17) De schismate Donatistarum lib. IV. c. 5.

18) Im Proömium zum Matthäus, vergl. die von mir benutzte Ausg. von Vallarsi nach der 2ten Aufl. tom. VII. p. 5.

19) Etymologiarum lib. VIII. (nach der Ausg. von Arevalbus tom. III. p. 355.).

20) lib. I. haer. 10. in Gallandi's bibl. tom. X. p. 357.

*) historia certam. apostol. lib. X. c. 3. (im 9ten oder 10ten Jahrh. verfaßt).

21) Was namentlich von Epiphanius gilt, vergl. §. 8.

22) Daß dies keine bloße Vermuthung ist, erhellt aus Epiphanius h. XXX, 17. *αὐτοὶ δὲ δῆθεν σεμνύνονται, ἑαυτοὺς φάσκοντες πτωχοὺς διὰ τὸ, φασὶν, ἐν χρόνοις τῶν ἀποστόλων πωλεῖν τὰ αὐτῶν ὑπάρχοντα καὶ τιθέναι παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων.*

sten, aber doch noch zur apostol. Zeit entstanden seien. Dazu kommt ferner, daß die polemische Brauchbarkeit der johann. wie paulin. Schriften die Meinung sehr nahe legen mußte, als ob Johannes wie Paulus die Ebioniten bekämpft hätten. Endlich läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit zeigen, wie die Zusammenstellung des Cerinth mit den Ebioniten bei Irenäus für die spätern Schriftsteller die Veranlassung geworden ist, die Letztern gleichfalls dem 1sten Jahrh. zuzueignen (vergl. Anm. 12.). — So verdächtig demnach die Zeugnisse für die frühe Entstehung des Ebionitismus sind, so glaubwürdig muß die Aussage des Hegesipp, daß das eigentliche Hervortreten desselben erst in das 2te Jahrh. falle, erscheinen [23]). Er war ein Judenchrist (vergl. Euseb h. e. IV, 22.), also wohl mit den Verhältnissen der judenchristl. Gemeinde genau vertraut [24]), seine Jugend gränzt nahe an die apostol. Zeit (Euseb IV, 8., Hieron. de script. eccl. c. 22.), Euseb nennt ihn einen glaubwürdigen Zeugen (III, 16.) und sagt, daß er die unfehlbare Tradition der apostol. Predigt wahr und einfach überliefert habe (IV, 8.).

Demnach, glaube ich, haben wir guten Grund, die Entstehung des Ebionitismus erst im 2ten Jahrh. anzusetzen. Wenn Hegesipp das Zeitalter des Trajan angibt, der alex. Clemens dagegen die Regierung Hadrians, so ist diese Differenz sehr unerheblich, da, wie Baur bemerkt, die Zeit für die Entstehung der Häresien nicht zu enge begränzt werden darf. Daß wir die letztere Zeit angenommen haben, hat seinen Grund darin, weil

23) Seine Glaubwürdigkeit in dieser Hinsicht ist ein Gegenstand langer Verhandlungen gewesen. Die hauptsächlichsten Zweifel beruhen auf einer falschen Auffassung seiner Aussage (man lese nur die Einwürfe, welche Weismann in seiner introductio in memorabilia hist. eccl. p. 94. zusammengestellt hat), als ob er das Vorhandensein der Häresien bis auf die Zeit Trajans ganz und gar in Abrede stelle, da er doch nur die Consolidirung und das offene Auftreten derselben vor Trajan läugnet. Hegesipp's Glaubwürdigkeit nehmen in Schutz Mosheim in seinen vindiciae p. 155 seqq. (in andern Schriften anders), Tittmann, de vestigiis etc. p. 17., Kestner, de Eusebii autoritate et fide diplomatica, Goettingae p. 29—32. u. a.

24) Euseb berichtet von ihm h. e. IV, 22., er habe Manches ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως mitgetheilt.

sich in der ersten Hälfte des 2ten Jahrh. keine passendere Veranlassung als die Gründung der Aelia Capitolina und die Lossagung eines Theils der Judenchristen vom Gesetz für das offene Hervortreten der ebionitischen Häresie finden lassen dürfte [25a]).

Was die Ableitung ihres Namens anlangt, so werden die Ebioniten auf einen Ebion zuerst von Tertullian zurückgeführt [25b]), der freilich von seinen Lebensverhältnissen noch nichts zu berichten weiß. Aber schon der Verf. des appendix zu Tert. Präscriptionen c. 48., wie Hieronymus adv. Lucifer. c. 8. melden uns, daß er der Nachfolger, Philastrius de haer. c. 37., daß er ein Schüler des Cerinth gewesen ist, Epiphanius (h. XXX.), daß er, obgleich von Geburt ein Samaritaner, doch für einen Juden habe gelten wollen, daß sein Hauptsitz der Flecken Cocabe (Gobah) gewesen, er aber von da auch nach Ephesus und nach Rom gekommen, und im erstern Ort mit Johannes im Bade zusammengetroffen sei; Marius Mercator (vergl. Anm. 16 [b]) endlich hat in Erfahrung gebracht, daß er ein Anhänger der stoischen Philosophie gewesen ist. Außer den genannten Vätern erwähnen jenes Ebions der ignatian. Brief an die Philadelphener (vergl. Anm. 29.), Victorin von Petavium, der alexandrinische Alexander, Hilarius von Pictavium, Optatus von Mileve, Pacianus von Barcelona, Rufin, Augustin, Theodoret u. a. Wenn früher auch der hierosolymitanische Talmud als Zeuge für den Ebion aufgeführt worden ist, so beruht dies auf einem Mißverstand. Siehe Gieseler in der Abhandl. üb. Naz. u. Ebion. S. 297 ff.

Daß auf diese Zeugnisse hin die Existenz eines Ebion lange festgehalten ward, muß als ganz natürlich erscheinen. Erst Faustus Socinus wagte Zweifel dagegen zu erheben [26]), fand aber bis zum Ende des 17ten Jahrh. wenig Anklang.

25a) Beachtung verdienen die Worte des Hieronymus in seiner Uebersetzung des Eusebianischen Chronikon tom. VIII. p. 712. Hierosolymis primus ex gentibus constituitur episcopus Marcus cessantibus his, qui fuerant ex Judaeis.

25b) De praesc. c. 10. 33., de vel. virg. c. 6., de carne Christi c. 14.

26) Vergl. seine explicatio in Johannem c. I. v. 1—15. in der bibliotheca fratr. Polon. I. Irenopoli 1656. p. 77 u. öfter.

Aber im Anfang des 18ten ward der Streit, ob es einen Ebion gegeben habe, heftiger als je. Nicht allein diejenigen, welche die Existenz einer besondern Secte der Ebioniten ganz in Abrede stellten (vergl. §. 2.), mußten den Ebion fallen lassen, auch von andern Seiten geschah ein Gleiches, unter andern von einem Arnold, Vitringa, Massuet, Clericus, so daß Mosheim sagen konnte: **in ultimo fere discrimine bonum Ebionem versari, inter omnes constat.** Aber die Opposition gegen die, welche mit der Existenz eines Ebion zugleich auch die einer Secte der Ebioniten läugneten, wie der scharfsinnige Versuch Mosheim's nachzuweisen, daß die Annahme eines Ebion mehr für als gegen sich habe, hatte zur Folge, daß bis in die letzten Decennien des vorigen Jahrh. die Mehrzahl der Gelehrten sich des Ebion annahm, oder wenigstens ebenso wie Mosheim darüber urtheilte. Erst seit Semler fing man ziemlich allgemein an, den Ebion aufzugeben, nur hin und wieder wagte sich eine Stimme für ihn zu erheben. So ist denn in der neuesten Zeit kaum mehr von ihm die Rede.

Fassen wir die Gründe, welche gegen die Annahme eines Sectenstifters Ebion entscheidend sind, kurz zusammen, so müssen wir zunächst sagen, daß die Ebioniten so wenig als die Gnostiker einen Stifter gehabt haben können. Die Anfänge des Ebionitismus erstrecken sich bis zu den Anfängen der christl. Kirche zurück, immer bestimmter bildet sich die ebionitisirende Richtung aus, bis das offene Auftreten des Ebionitismus durch den Uebertritt eines Theils der Judenchristen zu den Heidenchristen veranlaßt ward, wie wir dies §. 3. gezeigt haben. Dazu kommt, daß von Anfang an zwei verschiedene Gestaltungen des Ebionitismus hervortreten (worüber späterhin); beide können aber unmöglich auf denselben Stifter zurückgeführt werden. Sodann wird die Ableitung des Ebionitennamens vom hebräischen אֶבְיוֹן nicht allein durch die gewichtigsten Zeugnisse bestätigt, sondern ist auch an sich so natürlich, daß, wenn sich die Frage so stellte, ob ein Ebion anzunehmen, oder der Name der Ebioniten von אֶבְיוֹן abzuleiten sei, wir unbedenklich das Erstere verneinen müßten. Auch muß freilich die Möglichkeit, beide Annahmen zu vereinigen, zugegeben werden. Die Ebioniten konnten diesen Namen wegen ihrer Ar-

muth, und dabei Einer von ihnen als Repräsentant der ganzen Secte ihn κατ᾽ ἐξοχὴν führen. Allein abgesehen von dem Unnatürlichen dieser Auskunft, müssen wir fragen, worauf sich diese Annahme stützen würde. Auf die Zeugnisse der Väter für einen Ebion? Diese bezeichnen ihn aber als Sectenstifter. Jedenfalls ist es doch bedenklich, einen Theil ihrer Behauptung, daß ein Ebion gelebt, festzuhalten, den andern, daß er Sectenstifter gewesen, aufzugeben.

Ueberhaupt aber, dies machen wir drittens geltend, berechtigen uns die Zeugnisse der Väter — von allen andern Gründen abgesehen — auf keine Weise, einen Ebion anzunehmen. Tertullian ist der erste Zeuge. Woher aber konnte der africanische Kirchenvater Nachricht von ihm erhalten haben? Er war des Hebräischen unkundig, wie nahe lag es da für ihn, die Ebioniten von einem Ebion abzuleiten! Und wie wenig tritt in allen Stellen, wo er desselben gedenkt, dieser als bestimmte historische Person hervor! Man sieht es den Stellen an, daß er selbst nur mit Schüchternheit von einem Ebion zu reden wagt. Mit Tertullian fällt der gewichtigste Zeuge für den Ebion, alle übrigen standen dem Ursprung des Ebionitismus schon viel ferner. Will man geltend machen, daß sie theilweise des Hebräischen wohl kundig waren *), so ist zu bedenken, daß diese die Sage von einem Ebion schon vorfanden und nun beide Ableitungen von einem Ebion und dem hebräischen אֶבְיוֹן zu verbinden wußten. — Je unsicherer also der Boden ist, auf dem die Nachricht von einem Ebion ruht, desto größeres Recht hat die Kritik, das Stillschweigen der Männer geltend zu machen, die am meisten befähigt gewesen wären, von ihm etwas zu wissen, wenn er gelebt hätte, des Irenäus, Origenes, Eusebius. Man wendet ein, das argumentum a silentio könne gegen ausdrückliche Zeugnisse nie beweisend sein. Aber das argumentum a silentio wird zu einem ausdrücklichen Zeugnisse gegen den Ebion, wenn Origenes und Eusebius die Ebioniten von אֶבְיוֹן ableiten, ohne von einem Ebion zu reden,

---

*) Wie z. B. Mosheim: Hieronymus Judaeorum linguae operam dederat. Epiphanius aliique ipsimet se non nescivisse indicant, quid vox Ebion significet, nec tamen Ebionem extitisse negant.

wenn Irenäus adv. haer. I, 23. von Simon Magus und Menander, c. 24. von Saturninus und Basilides, c. 25. von Carpokrates, c. 26. zuerst von Cerinth, dann nicht von Ebion, sondern von den Ebioniten, endlich von Nicolaus und den Nicolaiten, c. 27. von Cerdon und Marcion u. s. w. reden.

Die Acten des Streits, ob ein Ebion gelebt, sind geschlossen, und kein noch so scharfsinniger Versuch vermag dem, der nur in der Sage, wenn auch fast zwei Jahrtausende gelebt hat, historische Wirklichkeit zu verleihen *).

Fragen wir nun, von wem und weshalb die Ebioniten den Namen «Arme» erhielten, so haben wir zunächst die in der neuesten Zeit vielfach ausgesprochene Behauptung zu prüfen, daß der Ebionitenname früherhin allen Judenchristen gemeinsam gewesen und erst später auf die uns unter diesem Namen bekannt gewordene Secte beschränkt worden sei. Diese Behauptung stützt sich auf eine Stelle des Origenes contr. Cels. II, 1., wo Origenes sagt: Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς χριστὸν παραδεξάμενοι. Hier meint man, werde ja ausdrücklich der Name Ebioniten allen Judenchristen beigelegt; und indem man dies damit zusammenstellte, daß dieser Name in spätern Zeiten nur für die eine Classe üblich war, so schloß man, derselbe müsse wohl anfangs allen Judenchristen gemeinsam gewesen sein. Allein betrachten wir den Zusammenhang, in dem die mitgetheilten Worte stehen, genauer, so ergibt sich leicht die Unhaltbarkeit jener Behauptung. Celsus hatte den Juden vorgeworfen, Ueberläufern gleich ihr väterliches Gesetz verlassen und sich Christo zugewandt zu haben. Dagegen entgegnet Origenes, daß dem nicht so sei, da die Judenchristen noch fortwährend das Gesetz beobachteten und grade von dieser Beobachtung den Namen Ebioniten erhalten hätten. Wenn er dann fortfährt «denn den Namen Ebioniten führen die an Christum gläubigen Juden», so meint er doch offenbar nur eben diejenigen, von denen er vorher gesagt hatte, daß sie noch das Gesetz beobachteten. Dies hatte er nun freilich von allen behauptet. Aber wohl mit Recht? Schon Mos-

*) Ein Versuch, den Ebion zu retten, ist in der neuesten Zeit besonders von Hilgers (siehe Litt. Anm. 54.) gemacht worden.

heim hat die Unhaltbarkeit dieser Behauptung dargethan [27]). Viele hatten sich ja den Heidenchristen angeschlossen und ihre jüdische Lebensweise abgethan [28]). Deshalb ist hier offenbar eine Beschränkung nothwendig. Wenn wir also hier annehmen müssen, daß Origenes in der Polemik gegen Celsus etwas von allen Judenchristen behauptet, was nur von einem Theil derselben galt, so müssen wir auch bei jener andern hiermit eng zusammenhängenden Behauptung, daß die Judenchristen den Namen Ebioniten geführt, dieselbe Einschränkung machen. — Wollten wir aus dieser Stelle folgern, daß alle Judenchristen Ebioniten genannt wurden, so müßten wir auch das als richtig annehmen, daß alle das Gesetz beobachteten. Gilt dies aber, ungeachtet es Origenes von allen behauptet, in Wirklichkeit doch nur von einem Theil, so auch jenes, daß sie den Namen Ebioniten führten.

Es ist demnach nicht erweislich, daß der Name Ebioniten ursprünglich allen Judenchristen gemeinsam war. Ueberall bezeichnet derselbe bei den Vätern nur die streng judaisirenden Christen, und wenn man gleich oft genug in den *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* des Origenes und Euseb Nazaräer und Ebioniten umfaßt glaubte, so ist dies unrichtig; auch hier sind nur die eigentlichen Ebioniten, deren es eine doppelte Classe gab, zu verstehen (vergl. §. 7.). — Dies Resultat ist wichtig für die Beantwortung der Frage, zu der wir uns jetzt wenden, in welchem Sinn die Ebioniten den Namen der Armen führten.

Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Frage erst von der Zeit an recht zur Sprache kommen konnte, als der Kampf über den Ebion ausgekämpft war, d. h. hauptsächlich erst in den neuern Zeiten. Die Verschiedenheit der Deutungen schon zur Zeit der Väter — während die Ebioniten selbst ihren Namen von der äußern Armuth ableiteten (Epiph. h. XXX, 17.), bezogen ihn die Väter auf die geistige Armuth, entweder ganz allgemein [29]), oder auf ihre Beobachtung des armseligen Ge-

---

27) Vindiciae p. 203 seqq., vergl. auch seine dissertationes vol. I. p. 572 seqq.

28) Vergl. §. 3. gegen Ende. Auch die Behauptung des Celsus ist ein Beweis hierfür.

29) So in der längern Recension des ignatian. Briefs an die

setzes[30]), oder endlich auf ihre niedrigen Vorstellungen von Christo[31]) — ist in der neuern Zeit durch den Scharfsinn der Gelehrten nur noch vergrößert worden. Am häufigsten hat man den Namen auf die äußere Armuth bezogen, wobei man diese bald als freiwillige, bald als unfreiwillige faßte, bald annahm, daß er den Ebioniten von Andern gegeben worden, bald daß sie ihn sich selbst beigelegt[32]). An diese letztere Fassung schließt sich die Annahme an, daß die Ebioniten diesen Namen sich selbst gegeben, weil sie vermöge einer asketischen Richtung die Armuth zur Religionspflicht gemacht hätten[33]). Eine andere eigenthümliche Modification der Beziehung auf die äußere Armuth und Dürftigkeit ist die Ansicht de Wette's, der

---

Philadelphener c. 6. *καί ἐστιν ὁ τοιοῦτος* (der Christum für einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* hält) *πένης τὴν διάνοιαν, ὡς ἐπικαλεῖται Ἐβίων*, d. h. wie Ebion genannt wird, von welcher Armuth des Verstandes Ebion seinen Namen hat (demnach kann ich Gieselern nicht beistimmen, der in dieser Stelle die Annahme eines Sectenstifters Ebion verworfen findet). Ebenso bei Origenes *περὶ ἀρχῶν* IV, 22. (*τῆς πτωχείας τῆς διανοίας ἐπώνυμοι*) und in Genesin tom. III. c. 5., Eusebius, de eccl. theol. contra Marcellum I. c. 14. (*δι' ἄνοιαν*) h. e. III, 27. am Ende, Hieronymus, comment. in Jes. lib. I. c. 1. v. 3. und lib. XVIII. c. 66. v. 20. u. a.

30) Vergl. die oben mitgetheilte Stelle des Origenes gegen Celsus lib. II. c. 1. *ἐπώνυμοι τῆς — — πτωχείας τοῦ νόμου γεγενημένοι.*

31) Origenes in Matth. tom. XVI, 12. *τῷ ἐβιωναίῳ καὶ πτωχεύοντι περὶ τῆς εἰς Ἰησοῦν πίστεως.* Euseb h. e. III, 27. im Anfang *πτωχῶς καὶ ταπεινῶς τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ δοξάζοντας*, das Chronikon Paschale nach der Ausgabe von Dindorf vol. I. p. 472., Timotheus Presbyter von Constantinopel (in Cotelerii monumenta eccl. graec. tom. III., Lutet. Paris. 1686. p. 386.).

32) So Richard Simon 1689, Clericus 1716, Rhenferd 1722, Langius 1722, Petr. Zorn 1731, Döderlein 1770, Herder 1775, Stroth 1777, Martini 1800, Stäudlin 1802, Michaelis 1813, Bertholdt 1813, Eichhorn 1820, Schmidt 1824, Henke 1827, Lange 1828, Credner 1829, Reichlin-Meldegg 1830, Näle 1832, Detmer 1837, Meier 1840, Guericke 1840, Royards 1840, Neander 1843. Die Schriften sind schon früher angeführt.

33) Diese zuerst von Neander (gnost. Systeme S. 868.) in Vorschlag gebrachte Deutung ist von Baur, de Ebionitarum etc. p. 29., Schultheß, symbol. I. p. 21., Schneckenburger, über das Evangelium der Aegyptier S. 28., Dähne (Encyclopädie von Ersch und Gruber Theil 29. S. 278 ff.) und Gfrörer, Kirchengeschichte I. S. 290. aufgenommen worden.

Name bezeichne zunächst die den Messias erwartenden Israeliten, sofern diese Rettung von demselben aus dem öffentlichen Elend erwarteten, und sei dann auf die Judenchristen, endlich auf eine besondere Secte derselben übertragen [34]. — Auch jene zweite Deutung von einer innern, geistigen Armuth ist in den verschiedensten Formen vorgetragen worden. Bald erklärte man den Namen von einer Beschränktheit des Verstandes [35], bald von der Dürftigkeit des Christenthums, und zwar entweder im Allgemeinen: «armselige, unächte Christen» [36], oder in Bezug auf ihre Beobachtung des Gesetzes [37], oder endlich ihre Vorstellungen von Christo; wobei es wieder eine Verschiedenheit begründete, ob man ihn von den ungläubigen Juden gegeben sein ließ: «Anhänger eines so armseligen, gekreuzigten Messias» im Gegensatz gegen die glänzenden messianischen Erwartungen der Juden [38], oder von den übrigen Christen: «armselige Christen, die von Christo so unwürdige Ansichten hätten» [39].

Welche von allen diesen Erklärungen erscheint als die angemessenste? Um nicht willkürlich zu wählen, müssen wir vorher untersuchen, von wem der Name ausgegangen sein kann.

Von Heidenchristen gewiß nicht. Diese würden schwerlich

---

34) Vergl. seine Abhandlung de morte Christi expiatoria, abgedruckt in seinen opusc. theol., Berolini 1830. p. 128 seqq. Ebenso Baumgarten-Crusius.

35) Wie Faustus Socinus, vergl. die bibl. fratr. Polonor. tom. I. p. 329.

36) So die Magdeb. Centuriatoren, die damit freilich die Annahme eines Ebion verbinden, und Semler, Dogmengeschichte I. S. 210.

37) Priestley (vergl. §. 2. Anm. 8.), Schultheß, in seinen Annalen Jahrg. 1828. S. 266.

38) Diese schon von Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie (nach der Ausg. Frankfurt am M. 1729. Theil I. S. 44 f.) angenommene Deutung ist in der neuesten Zeit durch Gieseler (der hiermit jedoch die Ableitung von der äußern Armuth verbindet) und Engelhardt in seiner Kirchengeschichte vertreten worden.

39) Auf die niederen Vorstellungen von Christo beziehn den Namen Wolzogen (commentarius in evangel. Matth. c. I. in der Ausg. seiner Werke Irenopoli 1656. p. 17.) und Natalis Alexander, histor. eccl. tom. III. Paris. 1699. p. 24.

ein hebräisches Wort gewählt haben. Von den ungläubigen Juden? Bei der Voraussetzung, daß der Name Ebioniten anfangs allen Judenchristen gemeinsam gewesen sei, würde sich diese Ansicht sehr empfehlen. Allein bei unserer Annahme, daß derselbe von Anfang an nur für die streng judaisirende Partei gebräuchlich war, können wir ihn nicht von den Juden ableiten, da diese sich sicher um die Differenzen unter den Judenchristen nicht kümmerten. Und in welcher Bedeutung sollten die Juden grade den Ebioniten im Gegensatz zu den andern Judenchristen diesen Namen ertheilt haben? Ist nun ebenfalls nicht wahrscheinlich, daß die Ebioniten ihn sich selbst gegeben haben, — denn in welchem Sinne sollten sie sich bei ihrer Trennung einerseits von den sich den Heidenchristen anschließenden Judenchristen, anderseits von den Nazaräern so genannt haben [40])? — so sind wir auf die Judenchristen hingewiesen, von denen sich die Ebioniten trennten.

Vergegenwärtigen wir uns die Verhältnisse, unter denen der Ebionitismus entstand [41]). Die von Anfang an unter den Gläubigen aus den Juden bestehende Differenz, je nachdem sie das Gesetz nur für sich beobachteten, oder ihm absolute Gültigkeit zuerkannten, war zwar eine Zeitlang zurückgetreten, hatte sich aber in dem Zeitraum vom Jahre 70—130. mehr und mehr ausgebildet, so daß, obwohl noch alle äußerlich durch die Beobachtung des Gesetzes verbunden waren, es doch nur einer äußern Veranlassung bedurfte, damit dieselbe auch offen hervortrat. Diese Veranlassung ward durch die Erbauung von Aelia Capitolina gegeben. Ein Theil entsagte dem Gesetz und schloß sich den Heidenchristen an, ein anderer fühlte sich noch in seinem Gewissen gebunden, für sein Theil das Gesetz zu beobachten, ohne dessen absolute Gültigkeit zu behaupten, ein dritter hob nur um so schroffer den Judaismus hervor. Den Letztern gaben die zu den Heidenchristen übergetretenen Judenchristen den Namen Ebioniten, theils um sie als geistig Beschränkte

---

40) Wegen der äußern Armuth und der bedrängten Lage schwerlich, da sich nicht nachweisen läßt, daß diese bei ihnen größer war als bei den Nazaräern, noch weniger wegen ihrer asketischen Richtung, da nur ein Theil und zwar der kleinere eine solche Richtung verfolgte.

41) Vergl. hierüber §. 8. gegen Ende.

zu bezeichnen, theils mit Anspielung auf ihre drückende Lage, der sie selbst durch den Uebertritt zu den Heidenchristen und durch ihre Niederlassung in Aelia Capitolina enthoben waren. Natürlich konnten sie aber nur die schrofferen Judaisirenden so benennen, von denen sie sicher als Abtrünnige auf's Aergste gehaßt und angefeindet wurden, nicht die Classe der Judenchristen, welche nur für sich am Gesetz hielt, da sie ja selbst bis dahin noch nach dem Gesetz gelebt hatten.

Außer dem Ebionitennamen führte unsere Secte wegen ihrer Ansichten von Christo auch die Benennung Homuncioniten oder nach der griechischen Form Anthropianer, auch Anthropolatrer. Marius Mercator bezeugt ausdrücklich, daß die römische Kirche den Photin und seine Vorgänger Homuncioniten nenne; unter den Vorgängern hatte er aber unmittelbar vorher den Ebion genannt, hunc itaque Hebionem philosophum secutus Marcellus est, Photinus quoque et ultimis temporibus Sardicensis Bonosus, wie es überhaupt sehr bald gewöhnlich geworden war, den Photin mit Ebion zusammenzustellen, und diesen als Vorgänger von jenem anzusehn [42]. So haben wir denn unter den Homuncioniten, gegen welche Aurelius Prudentius eines seiner Gedichte richtete [43], gewiß auch an die Ebioniten zu denken, worauf auch der Anfang hinweisen dürfte: Sunt qui judaico cognatum dogma furori — instituunt media Christum ratione secuti — hoc tantum, quod verus homo est, at coelitus illum adfirmant non

---

42) Hilarius (de trinitate VII, 8. nach der Ausgabe Basileaé 1523. p. 110.) nennt den Photinus einen Ebion: Hebion, qui Photinus est, aut vincit, aut vincitur. Der s. g. Ambrosiaster stellt in der Vorrede zum Galaterbrief die Ebioniten (Symmachianer, vergl. Anm. 49.) mit Photin zusammen. Ebenso Hieronymus in mehreren Stellen. De script. eccl. c. 107. sagt er von Photin, Hebionis haeresin instaurare conatus est. Vergl. auch seinen Commentar zum Galaterbrief lib. I. c. I. v. 1. (tom. VII. p. 375.), v. 11. 12. (VII, 385.), zum Epheserbrief lib. II. c. 4. v. 10. (VIII. p. 614.). Ebenso Pseudohieronymus in seinem indiculum haeresium, und Theodoret in der Vorrede zu seinen haer. fabul. *Ταύτης μὲν τῆς αἱρέσεως ἦρξε μὲν Ἐβίων, μέχρι δὲ Μαρκέλλου καὶ Φωτεινου τὰς διαφόρους ἐπινοίας ἐδέξατο.* Vergl. auch h. f. V, 11.

43) In Gallandi's bibl. VIII. p. 475.

esse deum etc. Aber schon vor Photins Zeit war dieser Name üblich, und da derselbe späterhin, als er auch auf die Photinianer übertragen wurde, auch die Ebioniten mit umfaßte, so wird er in frühern Zeiten um so mehr hauptsächlich von diesen gebraucht worden sein. Cyprian erwähnt im 73sten Brief die Anthropianer neben den Patripassianern, Valentinianern u. s. w. als verderbliche Häretiker, und Lactanz spricht in seinen Institutionen lib. IV, 30. von eben denselben neben den Montanisten, Novatianern u. a. Ohne Zweifel identisch sind die Ἀνθρωπολάτραι, vor denen in der längern Recension des ignat. Briefs ad Trallianos c. 11. gewarnt wird, wie denn auch die alte lateinische Uebersetzung dem Namen Ebioniten als Erklärung hinzusetzt: Fugite illos hominis cultores Ebionitas. Nicht zu verwechseln mit diesen ist eine andere im Prädestinatus (I, 76.) erwähnte Ketzerei der Homuncioniten, welche das Bild Gottes nur in den menschlichen Körper setzte.

Ein anderer Name, unter dem sie jedoch nur beim alex. Clemens vorkommen, ist *Περατικοί* von ihrem Aufenthalt in Peräa [44]).

Eine vierte Benennung war Symmachianer vom Ebioniten Symmachus. Wenn nämlich die drei bekannten Uebersetzer des alt. Test., Aquila, Theodotion und Symmachus häufig als Ebioniten bezeichnet werden, so ist dies in Betreff der beiden Erstern ohne Zweifel unrichtig [45]), dagegen wird der Ebio-

---

44) In seinen Stromaten (VII. c. 17. nach der Ausg. von Potter p. 900.) sagt Clemens, daß einige Häresien nach ihrem Stifter benannt worden seien, andere nach dem Aufenthalt, und führt hier die *Περατικοί* an. Da die Ebioniten nun in Peräa wohnten (vergl. weiterhin), so hat er wahrscheinlich diese vor Augen, schwerlich die Nazaräer, wie öfter vermuthet worden ist, da er diese sicher nicht als Häretiker betrachtet haben würde. — Ganz verschieden sind die Peraten des Theodoret, haer. fab. I, 17., eine gnostische Secte, die er von einem Euphrates Peratikus ableitet, wohl demselben Euphrates, auf den sich die Ophiten nach Origenes beriefen (vergl. Gieseler, Stud. u. Krit. 1830. S. 386.). Geistreiche aber unhaltbare Vermuthungen über die Peratiker des Clemens siehe bei Rhenferd in seiner Schrift de fictis Judaeorum etc.

45) Aquila aus Pontus und Theodotion aus Ephesus waren nach Irenäus III, 21. und Euseb h. e. V, 8. (über den Erstern vergl. auch Eusebs demonst. evang. lib. VII, p. 316. nach der Ausg. Colon. 1688.)

nitismus des Symmachus durch das einstimmige Zeugniß des Euseb [46]), Hieronymus [47]), Theodoret [48]) verbürgt.

Schon der Umstand, daß der Name des Symmachus auf die Partei der Ebioniten, der er angehörte — auf die s. g. vulgairen Ebioniten — überging [49]), zeugt dafür, daß er un-

---

jüdische Proselyten. Da sie jedoch beide in der Stelle Jes. VII, 14. νεᾶνις, nicht παρθένος übersetzt hatten, da es späterhin gewöhnlich ward, sie mit dem Ebioniten Symmachus zusammenzustellen, endlich da die Ebioniten ihre Uebersetzungen benutzten (vergl. Anm. 52.), so konnten sie in späterer Zeit leicht selbst zu Ebioniten gestempelt werden. Doch weiß noch Hieronymus kein Wort vom Ebionitismus des Aquila (fälschlich hat man hierfür mehrere Stellen angezogen); überall nennt er ihn einen ungläubigen Juden epist. 57. c. 11. (tom. I. p. 316.), de script. eccl. c. 54., comment. in Abac. lib. II. c. 3. (VI, 656.), praef. in Job. (tom. IX. p. 1100.), praef. in Esram tom. IX, p. 1524.). Und wenn er den Theodotion in den angeführten Stellen einen Ebioniten nennt, so folgt er hier einer Tradition, die er selbst als irrig erkennt. Qui (Theodotion) utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum quidam dicant Ebionitam, sagt er in der Vorrede zu seinem Commentar zum Daniel (tom. V. p. 620.).

46) Vergl. seine demonst. evang. l. I., h. e. VI, 17.

47) De script. eccl. c. 54., comment. in Abac. lib. II. c. 3, praef. in Job. u. in Esram.

48) haer. fab. II, 1.

49) Ambrosiaster erwähnt im prooemium in epist. ad Gal. (unter den Werken des Ambrosius tom. III. Colon. 1616. p. 219.) einer von den Pharisäern abstammenden Secte von Symmachianern, welche die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes behauptet und Christum für einen bloßen Menschen gehalten habe. Nöthigt uns schon diese Beschreibung, diese Symmachianer für Ebioniten zu halten, so kann vollends gar kein Bedenken hierbei Statt finden, da wir wissen, daß Symmachus zu dieser Secte gehörte. Und auch aus Augustin contra Faustum XIX, 18. geht hervor, daß Symmachianer die genannt wurden, qui et gentes cogebant judaizare. Wenn aber hier wie in zwei andern Stellen des Augustin die Symmachianer mit den Nazaräern identificirt werden, so beruht dies auf einer Verwechslung der Nazaräer mit den Ebioniten (vgl. §. 5. Anm. 39.). — Zu unterscheiden sind diese Symmachianer von den Symmachianern des Philastrius haer. 63.

Wir haben oben behauptet, daß Symmachus den vulgairen Ebioniten angehört habe, und nur diese nach ihm Symmachianer genannt worden seien. Gab es, wie wir dies späterhin darthun werden, zwei Classen von Ebioniten, die vulgairen und gnostisirenden, so entsteht die Frage, welcher Classe Symmachus zugethan war. Ohne Zweifel der er-

streitig einer der bedeutendsten Männer der ebionitischen Secte war. Von seinen Lebensumständen ist nichts Gewisses bekannt [50]), nicht einmal die Zeit, in der er lebte, läßt sich sicher

stern. Denn nur der vulgaire Ebionitismus bekämpfte die übernatürliche Entstehung Christi (vergl. §. 7.), wogegen der gnostisirende sie anerkannte (vergl. §. 8.). Daß Symmachus dieselbe aber bekämpfte, folgt zwar an sich noch keineswegs aus seiner Uebersetzung des עַלְמָה Jes. VII, 14. durch νεᾶνις. Allein, wenn wir erwägen, wie die Uebersetzung dieses Worts durch νεᾶνις oder παρθένος schon zu Justins Zeiten ein Streitpunkt der Juden und Christen war (vergl. Credner's Beiträge II. S. 197 ff.), wie die vulgairen die übernatürliche Entstehung Christi läugnenden Ebioniten mit der Erklärung der Juden übereinstimmten (Irenäus III, 21. Euseb h. e. V, 8.), wenn wir ferner bedenken, daß Symmachus durch seine Uebersetzung das Interesse seiner Partei vertreten wollte, so werden wir den Schluß wohl gelten lassen müssen, daß Symmachus, da er hier gleichfalls νεᾶνις übersetzte (vergl. Euseb demonst. evang. I. I.), die naturgemäße Erzeugung Christi behauptete (was ebenfalls aus Euseb h. e. VI, 17. hervorgeht), also zur Partei der vulgairen Ebioniten gehörte. Dies wird auch durch das Zeugniß des Theodoret h. f. II, 1. bestätigt, der neben den Nazaräern von zwei Classen der Ebioniten spricht, und der erstern von diesen — den vulgairen Ebioniten — den Symmachus angehören läßt. Eben dasselbe läßt sich auch schon aus seinem Unternehmen, das alte Testament zu übersetzen, darthun. Die gnostisirende Classe verwarf das ganze alt. Test., als von der falschen Prophetie herrührend, mit Ausnahme des Pentateuchs, in dem sie jedoch auch viele Verfälschungen annahm, wogegen die vulgairen Ebioniten hiervon gänzlich fern dasselbe ganz besonders hoch hielten. Hätte nun Symmachus der ersten Classe angehört, was hätte er dann für ein Interesse haben können, das alte Test. zu übersetzen? — Dazu kommt, daß die Schilderung der Symmachianer nur auf jene erste Art paßt. — Da Symmachus in der alten Kirche ein wenig bekannter Mann war, so ist es nicht wahrscheinlich, daß der Name Symmachianer den Ebioniten von den kathol. Christen gegeben ward. Auch dürfte die Verwirrung über diesen Namen, welche schon zu Augustins Zeiten Statt fand, hierfür sprechen. Da nun gleichfalls wohl nicht anzunehmen ist, daß die Partei der Ebioniten, zu der Symmachus gehörte, sich nach ihm genannt haben sollte, so muß ich für das Wahrscheinlichste halten, daß dieser Name den vulgairen Ebioniten von der andern Classe, den gnostisirenden, beigelegt ward.

50) Die Nachrichten des Epiphanius de mens. et pond. c. 16., er sei von Geburt ein Samaritaner gewesen, habe sich aber, weil seine ehrgeizigen Absichten vereitelt worden seien, zu den Juden gewandt und zum zweiten Mal beschneiden lassen u. s. w., können unmöglich auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen. Sie zeigen vielmehr nur, wie wenig man schon zu Epiphanius Zeit von ihm wußte.

bestimmen, höchst wahrscheinlich gehörte er jedoch dem Anfang des 3ten Jahrh. an [51]). Sein Hauptwerk ist die Uebersetzung des alt. Test. in die griech. Sprache. Die kathol. Christen lasen dasselbe nach der Septuaginta, die Juden nach den Uebersetzungen des Aquila und Theodotion; mit keiner dieser Uebersetzungen konnten sich die Ebioniten ganz befreunden, jedoch bedienten sie sich wohl der Uebersetzung des Aquila und Theodotion [52]). Je mehr sie aber grade auf dem alt. Test. fußten *), desto dringender war das Bedürfniß einer eigenen Uebersetzung, zumal da die Kenntniß des ächt Hebräischen schon lange das Eigenthum der Gebildeten war. Diesem Bedürfniß half Symmachus ab. Auch verfaßte er einen Commentar über die von den Ebioniten gebrauchte Recension des εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους mit polemischer Rücksicht auf das Matthäusevangelium, und Commentare zu einigen andern neutest. Schriften, in die er seine Ansichten hineinzulegen versuchte [53]).

---

51) Origenes hatte die Schriften des Symmachus von einer gewissen Juliane, bei der er sich wegen der Verfolgung des Maximin aufhielt, und diese sie von Symmachus selbst erhalten (Euseb h. e. VI, 17.). Wie es hiernach schon wahrscheinlich ist, daß Symmachus nicht grade lange vorher gelebt haben wird, so wird dies auch dadurch bestätigt, daß zur Zeit des Irenäus die Uebersetzung des Symmachus schwerlich vorhanden gewesen sein kann, da Irenäus nur des Aquila und Theodotion, nicht des Symmachus Erwähnung thut, obschon er dieselbe Ursache hatte auch diesen anzuführen. Auch Hieronymus bezeugt comment. in Jes. c. 58. v. 10. (IV. p. 694.), daß Symmachus nach dem Theodotion lebte (Symmachus in Theodotionis scita concidens torquem ponit), Theodotion hatte seine Uebersetzung aber wahrscheinlich erst kurz vor des Irenäus Zeit angefertigt (vergl. Credner Beiträge II. S. 253 ff.). Demnach werden wir den Symmachus wohl dem Anfang des 3ten Jahrh. zuzuweisen haben. Daß die Nachricht des Epiphanius über das Zeitalter des Symmachus keinen Glauben verdient, ist längst anerkannt.

52) Hierauf führen wohl die Worte des Irenäus III, 21., vergl. Euseb h. e. V, 8. οἷς (nämlich dem Aquila und Theodotion) κατακολουθήσαντες οἱ Ἐβιωναῖοι κ. τ. λ.

*) Wenigstens die vulgairen Ebioniten, vergl. §. 7.

53) Vergl. Euseb h. e. VI, 17. καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν. Da die Worte πρὸς τὸ — — — εὐαγγέλιον schwerlich anders verstanden werden können, als sie schon von Valesius gefaßt worden sind, disputans

Ohne Zweifel zählte die Secte der Ebioniten viel mehr Anhänger als die der Nazaräer. Nicht allein in Peräa (Epiph. h. XXX, 2.), Nabathäa, Paneas, Moabitis, Gobah, Batanea, sondern auch auf der Insel Cypern, in Kleinasien, ja auch in Rom gab es Anhänger der ebionitischen Häresie [54]. —

adversus evang. Matth., so hat Symmachus nach dieser Stelle im Gegensatz zum Matthäusevangelium seine Häresie geltend gemacht und zwar in ὑπομνήματα. Daß Euseb hierunter eine Erklärung zu einer kanonischen Schrift versteht, bezeugen die folgenden Worte: ταῦτα δὲ ὁ Ὠριγένης μετὰ καὶ ἄλλων εἰς τὰς γραφὰς ἑρμηνειῶν τοῦ Συμμάχου σημαίνει παρὰ Ἰουλιανῆς τινος εἰληφέναι. Was kann dies aber für eine Schrift gewesen sein, bei deren Erklärung er gegen das Matthäusevangelium polemisirt hat? Gewiß nur die von den Ebioniten benutzte Recension des Hebräerevangeliums, welches dem Matthäus am nächsten kam, daher denn Symmachus bei seiner Erklärung vielfach Gelegenheit hatte, auf diesen polemisch Rücksicht zu nehmen. — Daß Symmachus außerdem noch Commentare zu andern neutest. Schriften verfaßt hat, bezeugen die vorhin angeführten Worte: ταῦτα δὲ ὁ Ὠριγένης μετὰ καὶ ἄλλων κ. τ. λ. Unter dem ἄλλων ἑρμηνειῶν hat freilich die Mehrzahl der Gelehrten nach Rufins Vorgang seine Uebersetzung des alt. Test. verstanden. Allein abgesehn davon, daß wir ἑρμηνεία εἰς τὰς γραφὰς schwerlich von einer Uebersetzung, sondern nur von einem Commentar verstehn können, müßte Euseb, wenn er hier an die Uebersetzung des alt. Test. durch Symmachus, von der er im Anfang des Capitels gesprochen hatte, gedacht hätte, nicht: μετὰ καὶ ἄλλων ἑρμηνειῶν, sondern μετὰ καὶ τῶν ἄλλων ἑρμηνειῶν geschrieben haben. Auch scheint eine Stelle des Agobard von Lyon (epist. ad Fredegisum): Interpretes atque expositores coaequatis apostolis et evangelistis cum Symmachum et Paulum, et Didymum et Joannem una defensione indifferentique laude dignos ducitis, sich auf Commentare des Symmachus wenn auch nicht zu paulin., wie zuweilen behauptet, doch wenigstens andern neutest. Schriften zu beziehn. — Leider sind alle Schriften des Symmachus bis auf wenige Bruchstücke seiner Bibelübersetzung verloren gegangen.

54) Nach Epiphan. h. XXX, 18. — Daß Ebioniten sich in Gobah befanden, bezeugt außerdem Eusebius de situ et nominibus locor. hebr. (vergl. Hieronymus tom. III. p. 190.). — Die Nachricht, daß es auch auf Cypern Ebioniten gab, sind wir um so weniger berechtigt in Zweifel zu ziehn, als Epiphanius hier Bischof war, und wir durch Philo (leg. ad Caj. nach der Ausg. von Mangey tom. II. p. 587.) wissen, daß sich hier Juden in reicher Anzahl befanden. — Für das Vorhandensein der ebionitischen Häresie in Kleinasien zeugt auch die Polemik des Ignatius gegen die Anfänge derselben (vergl. §. 4.). — Ueber den Ebionitismus in der röm. Kirche späterhin.

Obschon sie größtentheils aus gebornen Juden bestanden, so schlossen sich ihnen doch nicht selten auch Heidenchristen an [55]. Doch erhielten sie sich nicht lange; schon zur Zeit des Theodoret waren sie verschwunden [56].

Unter den Ebioniten treten uns von Anfang an zwei verschiedene Arten entgegen. Die Ebioniten des Epiphanius tragen einen ganz andern Charakter, als die der frühern Väter, des Justin, Irenäus, Tertullian u. a.; wie wir aber in seiner Beschreibung neben den von ihm vorzugsweise geschilderten auch die Ebioniten der frühern Väter antreffen — beide Classen nicht undeutlich von ihm selbst geschieden —, so begegnen uns auch bei den frühern Vätern mehrfache Spuren der von Epiphanius geschilderten. Bestimmt halten Origenes, Eusebius und Theodoret beide Arten aus einander. Dies, um nur vorläufig die Berechtigung zur Unterscheidung einer doppelten Gestaltung des Ebionitismus zu gewinnen, der vorzugsweise von den frühern Vätern und von Epiphanius geschilderten, der vulgairen und gnostischen; die genauere Begründung, wie die Rechtfertigung für diese Bezeichnungen späterhin.

§. 7.

Dogmatischer Charakter des vulgairen Ebionitismus. — Spuren der gnostischen Ebioniten bei den Vätern vor Epiphanius.

Mit Recht macht Origenes den Ebioniten den Vorwurf, daß sie sich wenig von den fleischlichen Juden unterschieden [1].

---

55) Schon aus den Worten des ignat. Briefs an die Philadelphener c. 6. *ἄμεινον γάρ ἐστι παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος χριστιανισμὸν ἀκούειν, ἢ παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαϊσμόν* geht hervor, daß manche Heidenchristen die judaistischen Bestrebungen theilten. Dasselbe erhellt auch aus der Stelle des Justin in seinem dial. c. Tryph. *τοὺς δὲ πειθομένους κ. τ. λ.* (siehe den Anhang Nr. 1.), wie aus den Worten des Origenes: Si ergo ideo venit, ut educeret eos, qui erant sub lege, quanto magis non convenit, illos introire in legem, qui prius fuerant extra legem? (tom. III. p. 895.).

56) Vergl. f. haeret. fabul. II, 11.

1) In Matth. tom. XI, 12. So nennt auch Hieronymus (com-

In der That war der Standpunkt der vulg. Ebioniten noch wesentlich der gewöhnlich jüdische. Nicht als Vorbereitung auf das Christenthum galt ihnen das Judenthum, sondern als die ewig gültige im Christenthum nur in einigen Punkten modificirte Institution, das Christenthum erschien ihnen als bloße Fortsetzung und Vervollkommnung des Judenthums [2]). Die Göttlichkeit des alten Bundes war ihrem Bewußtsein das Erste, das unmittelbar Gewisse, die des Christenthums erst hieraus abgeleitet, die Gewährleistung für die Wahrheit des Letztern nur das alte Testament [3]). So ruhte ihre Anschauung wesentlich auf alttest. Grunde; und in demselben Grade, als sie wie vom Christenthum, so auch von Christo niedrige Vorstellungen hatten [4]), mußten sie mit dem Judenthum auch den Moses und die Propheten erheben [5]). Daher sie sich für ihre fortwährend gesetzliche Lebensweise gern auf das Beispiel der Letztern zu berufen [6]) und in der Polemik gegen die kathol. Christen vorzugsweise auf das a. Test. zurückzugehn pflegten [7]). Auch in der Auslegung desselben offenbarte sich dieselbe flache und eines tiefern Verständnisses unfähige Richtung, die sich bei ihrer Ansicht über dasselbe und der Stellung desselben zum Christenthum zeigte. Nur im eigentlichen, nächsten Verstande faßten sie jene Verheißungen der Propheten hin-

---

ment. in epist. ad Gal. lib. II. c. 3. v. 14.) den Ebion einen haeresiarcham semichristianum et semijudaeum.

2) Da sie Christum in Eine Reihe mit Moses und den Propheten stellten und ihn nur als einen jüdischen Lehrer betrachteten, der keineswegs die jüdischen Institutionen und Gesetze habe aufheben wollen, und deshalb dem Gesetz absolute Gültigkeit beilegten (vergl. weiterhin), so kann ihre Ansicht vom Christenthum keine andere als die angegebene gewesen sein.

3) Vergl. die §. 4. II. 1. besprochene Stelle des Ignatius ἐὰν μὴ ἐν κ. τ. λ.

4) Worüber gleich nachher.

5) Vergl. Anm. 12.

6) Siehe oben §. 4. II. 1.

7) Vergl. Origenes in Matth. tom. XI, 12., Hieronymus comment. in Ezech. lib. XIII. c. 44. v. 6 seqq. — Eben deshalb kann die Nachricht des Methodius, daß nach der ebionitischen Ansicht die Propheten ἐξ ἰδίας κινήσεως geredet, unmöglich von den vulg. Ebioniten gelten. Vergl. weiterhin.

sichtlich Jerusalems und des jüdischen Volks [8]); das irdische Jerusalem galt ihnen noch immer als die Gottesstadt, von der jüdischen Verehrung des Tempels hatten sie sich ungeachtet seiner Zerstörung nicht losgemacht [9]). Im tausendjährigen Reich hofften sie seine Wiederherstellung, Jerusalem werde dann der Sitz der Herrschaft Christi werden, die Juden aus allen Enden der Welt dahin zurückkehren und als das auserwählte Volk Gottes offenbar werden [10]).

Es leuchtet wohl ein, daß die dargelegte Ansicht vom Christenthum in gleicher Weise untergeordnete und niedrige Vorstellungen von der Person und Würde Christi zur Voraussetzung haben mußte. Wie die vulg. Ebioniten das Christenthum als eine Fortsetzung des Judenthums ansahen, so betrachteten sie Christum nur als einen jüdischen Lehrer [11]) und stellten ihn in Eine Reihe mit Moses und den Propheten, als nur dem Grade nach über diese erhaben [12]). Sein Leben rissen sie in zwei ganz verschiedene Abschnitte auseinander. Bis zur Taufe war er ein gewöhnlicher, nur durch einen höhern Grad gesetzlicher Frömmigkeit ausgezeichneter Mensch, seine Entstehung ganz dieselbe wie die aller übrigen Menschen [13]) — die Annahme einer über-

---

8) Origenes de princip. IV, 22. und Hieronymus comment. in Jes. lib. XIII. c. 66. v. 20. — — sic intelligunt, ut scripta sunt.

9) Hierosolymam adorant, quasi domus sit dei, heißt es beim Irenäus I, 26. Damit ist zu vergl. das 16te Capitel des gegen die judaistische Richtung verfaßten Barnabasbriefs (vergl. §. 4. II. 1.), wo die Meinung, als sei der Tempel das Haus Gottes, bekämpft wird.

10) Vgl. Hieronymus comment. in Jes. lib. XVIII. c. 66. v. 20.

11) Dafür machten sie die Worte Christi Matth. XV, 24. *οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* geltend, vergl. Origenes de princip. IV, 22.

12) Tertullian de carne Christi c. 14., Philastrius de haeres. c. 37. Auch im Hebräerbrief (vergl. oben S. 398.), wie im Brief des Barnabas (vergl. §. 4.) mußte den judaistischen Ansichten gegenüber die Erhabenheit Christi über Moses dargethan werden.

13) Daß die vulg. Ebioniten die übernatürliche Entstehung Christi in Abrede stellten, geht hervor aus Justinus Martyr (vergl. den Anhang), Irenäus I, 26. III, 11. V, 11. (an ersterer Stelle ist entweder consimiliter zu lesen, oder non similiter mit veränderter Interpunktion: ea autem, quae sunt erga dominum, non similiter. Ut Cerinthus et Carpocrates opinantur, vergl. Paulus historia Cerinthi p. 85 seq.),

natürlichen Erzeugung erschien ihnen als etwas Heidnisches[14]) —, auch hatte weder er selbst, noch Andere bis dahin eine Ahnung seines künftigen Berufs[15]). Erst bei der durch den wiedererscheinenden Elias, Johannes den Täufer, vollzogenen Taufweihe

Tertullian de praescr. c. 32., de virg. vel. c. 6., Origenes contr. Celsum V, 61., in Matth. tom. XVI, 12., in Lucam hom. XVII. (tom. III. p. 952.), in epist. ad Titum (tom. IV. p. 695.), Eusebius h. e. III, 27. V, 8. VI, 17. (über die Classe der διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Orig. u. Eus., welche die übernatürliche Entstehung anerkannte, vergl. weiterhin), den apostol. Constitutionen VI, 6., Philastrius de haer. c. 37., Hieronymus adv. Helvidium c. 17., Marius Mercator, Theodoret u. a. Ueber das Zeugniß des Epiphanius in dieser Hinsicht vergl. §. 8. Demgemäß übersetzten sie in der Stelle Jes. VII, 14. nicht παρθένος, sondern νεᾶνις (vgl. §. 6. Anm. 49.). — Die Stellen der Väter, in denen ihnen der Vorwurf gemacht wird, Christum für einen ψιλὸν ἄνθρωπον gehalten zu haben s. Anm. 19.

14) Wir können gewiß voraussetzen, wie dies auch von Neander geschieht, daß die jüdische Ansicht, welche Tryphon bei Justin (p. 291.) entwickelt, nach der die Geburt Christi von einer Jungfrau in Eine Reihe mit den hellenischen Mythen von Göttersöhnen gestellt ward, auch auf die vulg. Ebioniten übergegangen war.

15) Nach der Angabe des Tryphon bei Justin p. 226. erwarteten die Juden, daß der Messias bis zur Taufweihe durch den wiedererscheinenden Elias ein durchaus gewöhnlicher, mit keiner höhern Kraft ausgerüsteter Mensch, und sein messianischer Beruf weder ihm selbst, noch Andern bekannt sein werde. *Καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ*, heißt es bei Justin l. l. Daß die vulg. Ebioniten dieselbe Anschauung hatten, bezeugt die Stelle ihres Evangel., welche Epiphanius h. XXX, 13. mittheilt (daß diese Stelle aus dem Evangelium der vulg., nicht der gnost. Ebioniten entnommen ist, werden wir §. 8. Anm. 19. sehen). *Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰςελθούσης εἰς αὐτόν. Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα, σύ μου εἶ ὁ υἱός ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. Καὶ πάλιν, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὁ ἰδών, φησὶν* (scil. ihr Evangelium), *ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ, σὺ τίς εἶ, κύριε; Καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα. Καὶ τότε, φησίν, ὁ Ἰωάννης προςπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε, δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων, ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.* Vergl. damit, wie Epiphanius selbst die hier ausgesprochene Ansicht weiter ausführt c. 29., s. Anm. 17.

verband sich mit ihm eine göttliche Kraft [16]). In Gestalt einer Taube stieg der göttliche Geist auf ihn herab, und eine Stimme vom Himmel erscholl: Du bist mein geliebter Sohn, an Dir habe ich Wohlgefallen, heute habe ich Dich gezeugt. Als darauf Johannes ihn fragte: wer bist Du, Herr? ertönte wiederum eine Stimme: dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe; worauf Johannes ihn als den Messias erkannte und mit den Worten niederfiel: ich bitte Dich, Herr, taufe Du mich (vergl. Anm. 15.). — So ward Jesus erst in der Taufe mit der Kraft ausgerüstet, deren er zu seinem messianischen Beruf bedurfte, mit der Taufe ward er erst zu Christus, der Act derselben war der seiner Erzeugung zum Sohn Gottes [17]). Wie sein Leben mithin erst von der Taufe an Be-

---

16) Den heil. Geist, mit welchem Jesus nach ihrem Evangelium bei der Taufe ausgerüstet ward, können sie nur als bloße göttliche Kraft gedacht haben. Einmal erfahren wir nämlich durch Justin, daß sie die messian. Ausrüstung mit dem Wort *χρίεσθαι* bezeichneten (vergl. den Anhang), was wohl nur auf die Mittheilung einer höhern Kraft hinweisen kann, und daß sich nach der gewöhnlich jüdischen Vorstellung mit dem Messias bei der Taufe *δύναμίς τις* verbinden werde. Sodann würden im entgegengesetzten Fall unsere Ebioniten mit Unrecht einer Läugnung der Präexistenz Christi beschuldigt werden (vergl. Anm. 19.). Endlich ist es nur bei dieser Annahme erklärlich, wie Optatus von Mileve ihnen die Ansicht vorwerfen konnte, patrem passum esse, non filium (de schism. Donatist. lib. IV. c. 5.). Glaubten sie nämlich, daß nicht ein vom höchsten Gott hypostatisch verschiedenes Wesen, sondern nur eine von ihm ausgehende Kraft sich mit Jesu verbunden habe, so konnte dies von Seiten der Väter allenfalls so gedeutet werden, als ob nach ihnen der Vater selbst in Jesu erschienen sei.

17) Vergl. die im Anhang aus dem Justin mitgetheilte Stelle — — *καὶ χριστὸν γεγονέναι* u. damit Epiphanius h. XXX, 29. Hier sagt er gegen die vulgairen Ebioniten (vergl. §. 8. Anmerkung) *οὐ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ γεννηθεὶς, ἀλλὰ θεὸς, καὶ οὐ μετὰ τριάκοντα ἔτη καὶ οὐ μετὰ τὸ βάπτισμα χριστὸς γίνεται, ἀλλὰ εὐθὺς χριστὸς ἐγεννήθη ἀπὸ Μαρίας.* — — — *οὐδὲ μετὰ τὸ τριακοστὸν ἔτος μετὰ τὸ ἐλθεῖν εἰς αὐτὸν τὸ εἶδος τῆς περιστερᾶς υἱὸς καὶ χριστὸς ἐκαλεῖτο, ἀλλὰ κ. τ. λ.* — Dieser Ansicht gemäß, daß Jesus erst bei der Taufweihe Sohn Gottes geworden, bezogen sie das *σήμερον γεγέννηκά σε* auf dieselbe (vergl. Anm. 15.). Damit ist die Nachricht des Marius Mercator in appendice ad contradict. XII., anathem. Nestor. zusammenzustellen: Ebion — —

deutung für sie hatte, so begann ihr Evangelium auch erst mit derselben (vergl. Anm. 34.) und malte dieser Bedeutung gemäß die dabei vorgefallenen Umstände ins Wunderbare aus [18]). — So war Christus den vulg. Ebioniten bloß ein mit einer göttlichen Kraft *) ausgerüsteter Mensch; von seiner Präexistenz und Gottheit wußten sie nichts [19]), und die Benennung, mit der sie ihn gewöhnlich bezeichneten «Sohn Davids» [20]), ist für ihre Anschauung seiner Person und Würde ganz charakteristisch. Je weniger sie sich von der gewöhnlich jüdischen Anschauung, die im Messias einen irdisch mächtigen König erwartete, und deshalb an der Niedrigkeit der Erscheinung Christi, seinem Lei-

---

Christum hominem communem ex Joseph et Maria natum et eum vitae merito omne humanum genus praeivisse, proque hoc in dei filium (nämlich bei der Taufe) adoptatum ausus est praedicare.

18) Vergl. die Anm. 15. aus ihrem Evangelium mitgetheilte Stelle καὶ εὐθὺς περιέλαμψε κ. τ. λ. Aehnlich das von Justin gebrauchte Evangelium, s. seinen dial. c. Tr. p. 315.

*) Vergl. Anm. 16.

19) Die Beschuldigung der Väter, des Justin (vergl. Anhang), Tertullian de carne Christi c. 14., Euseb h. e. III, 27. VI, 17., Hieronymus comment. in epist. ad Gal. lib. I. c. I. v. 11 seqq., Augustin de haer. c. 10., Marius Mercator, Theodoret u. a., daß sie Christum für einen ψιλὸν ἄνθρωπον gehalten (daher auch ihr Name Anthropianer, vergl. §. 6.) und in Abrede genommen, daß er Sohn Gottes sei, Tert. de praesc. c. 33., de carne Christi c. 14., ist nach dem oben Entwickelten nur in Bezug auf sein Leben bis zur Taufe, dagegen der Vorwurf, daß sie seine Präexistenz (Euseb h. e. III, 27., Hilarius de trinitate lib. II. initio, Hieronymus de script. eccles. c. 9. u. comment. in epist. ad Ephes. lib. II. c. 4. v. 10.) u. Gottheit (außer den Stellen, nach welchen sie ihn für einen ψιλὸν ἄνθρωπον gehalten haben, vergl. Origenes in Matth. tom. XVI, 12., Euseb demonst. evang. lib. VII. nach der Ausg. Colon. 1688. p. 316., de eccl. theol. I, 14., Philastrius de haer. c. 37., Hieronymus comment. in epist. ad Gal. lib. I. c. 1.) geläugnet, durchaus gegründet.

20) Origenes sieht in den Blinden, welche Christum als Sohn Davids anriefen (Matth. 20, 30.), unsere Ebioniten (in Matth. tom. XVI, 12.). Damit ist zu vergl. Tertullian de carne Christi c. 14. Auch im Brief des Barnabas (vergl. §. 4. II. 1.), wie in den Clementinen (vergl. S. 200.) wird die Meinung, daß Christus der Sohn Davids sei, als die gewöhnlich jüdische bekämpft.

den, namentlich seinem Kreuzestod Anstoß nahm, ganz loswinden konnten, desto mehr Gewicht legten sie auf seine Wiederkunft und verlegten alle jene Erwartungen einer irdischen Herrlichkeit des Messias wie des jüdischen Volks in das mit derselben beginnende tausendjährige Reich [21]).

Nach diesen Ansichten von dem Verhältniß des Judenthums zum Christenthum, wie von der Person und Würde Christi mußten die vulg. Ebioniten dem Gesetz noch fortwäh-

---

21) Daß die Mehrzahl der Juden in Folge der Erwartung einer äußerlich glänzenden Erscheinung des Messias an der Niedrigkeit derselben, seinem Leiden, insonderheit seinem Kreuzestode Anstoß nahm, bezeugen uns außer dem n. Test. (1 Cor. I, 18. 23. Gal. V, 11. Phil. III, 18.) Justin, Tertullian, Hieronymus u. a. zur Genüge. Der Jude Tryphon versichert bei Justin p. 249., daß die Juden den Messias in äußerlicher Herrlichkeit erwarteten, und wirft den Christen vor, daß sie an einen äußerlich unscheinbaren (ἄτιμον καὶ ἄδοξον), insbesondere aber an einen gekreuzigten Messias glaubten (vergl. p. 227.). Namentlich war es die Stelle 5 Mos. 21, 23., in Folge deren dieser Anstoß Statt fand, wie Tryphon p. 317. bezeugt. Auch der Jude Papiscus hatte in der von Ariston Pelläus verfaßten Disputation (vgl. §. 3. geg. Ende) diese Stelle dem Christen Jason entgegengehalten (vergl. Routh reliquiae sacrae I. p. 94.). Dasselbe erhellt aus Tertullians Schrift adv. Judaeos c. 10. (nach der Ausg. Basileae 1562. p. 133 seqq.) und Hieronymus, comment. in epist. ad Gal. lib. II. c. 3. v. 13. Nachdem er hier die verschiedenen Uebersetzungen der bezeichneten Stelle angeführt hat, fährt er fort, haec idcirco congessimus, quia famosissima quaestio est et nobis soleat ab Judaeis pro infamia objici, quod salvator noster et dominus sub dei fuerit maledicto. Vergl. auch Rufins expositio in symbol. apostol. c. 19., abgedruckt in der Ausgabe des Cyprian Paris. 1726. p. CCXII seq.

Ganz natürlich, daß dieser Anstoß am Kreuzestode Christi auch auf die am gewöhnlichen Judenthum zäh festhaltenden Judenchristen überging, wie wir dies bei den Lesern des Hebräerbriefs (vergl. oben S. 398.) und den im Barnabasbrief bekämpften Judaisten (vergl. §. 4. II. 1.) bemerkt haben. Nur in der baldigen Erwartung einer äußerlich glänzenden zweiten Erscheinung suchten sie Ersatz für ihre fehlgeschlagenen sinnlichen Hoffnungen (vgl. S. 398.). Wenn wir demnach bei den vulg. Ebioniten grob sinnliche chiliastische Erwartungen finden (vergl. d. Anm. 10. citirte Stelle), so dürfen wir gewiß voraussetzen, daß dieselben, wie jene Hoffnungen der Leser des Hebräerbriefs auf eine baldige glänzende Wiederkunft Christi, durch den aus dem Judenthum stammenden Anstoß an seinem Kreuzestode hervorgerufen waren.

rende Gültigkeit beilegen. War das Christenthum nur ein im Einzelnen berichtigtes und verbessertes Judenthum, wie hätte dann in ihm die Grundlage des ganzen altest. Bundes aufgehoben sein können, war Christus selbst nur ein jüdischer, nur dem Grade nach von den Propheten unterschiedener Lehrer, wie hätte er die Befugniß haben können, das Gesetz abzuschaffen! Hatte er doch selbst erklärt, nicht gekommen zu sein es aufzulösen, sondern zu erfüllen, hatte er doch selbst immer nach demselben gelebt. So mußten die vulg. Ebioniten die Beobachtung des Gesetzes nicht allein in Bezug auf sich selbst — wie die Nazaräer —, sondern schlechthin für nothwendig halten [22]). Wenn auf diese Weise ihre Ansicht von Christo auf die vom Gesetz influirte, so mußte die letztere auch auf den Glauben an

22) In der Mehrzahl der Stellen wird ihnen ganz im Allgemeinen die Beobachtung des Gesetzes zur Last gelegt (Iren. adv. h. I, 26., Tert. de praescr. c. 33., Origen. c. Cels. II, 1. V, 61. u. öfter), ohne daß genauer angegeben wird, ob sie dasselbe nur für sich, oder schlechthin für alle Christen nothwendig erachtet. Daß dies Letztere der Fall war, wird jedoch durch nicht wenige Stellen außer Zweifel gesetzt. Wenn sie nach Origenes in Matth. tom. XI, 12. den kathol. Christen die Nichtbeobachtung der Satzungen über reine und unreine Speisen zum Vorwurf machten, wenn Origenes gegen sie geltend machen mußte (in serie veteris interpret. comment. in Matth. c. 79.), daß, da Christus gekommen sei, die unter dem Gesetz Stehenden zu befreien, es sich um so weniger zieme, wenn die, welche früher nicht unter demselben gestanden, sich ihm unterwürfen, so erhellt offenbar, daß sie die Beobachtung des Gesetzes auch von Heidenchristen verlangten. Dasselbe geht auch aus des Hieronymus Commentar zum Galaterbrief lib. II. c. 5. v. 3., wo er als ihre Ansicht angibt, credentes in Christo circumcidendos, und aus seinem Commentar zum Ezechiel lib. XIII. c. 44. v. 6 seqq. hervor. Urgent nos, heißt es hier, in hoc loco Judaei et Ebionitae, qui circumcisionem carnis accipiunt, quomodo possumus praesentem locum exponere, incircumcisos corde et incircumcisos carne, quo videlicet post spiritualem intelligentiam etiam carnis circumcisionem suscipere debeamus. Ganz bestimmt ist dies aber von ihm im Commentar zum Jesaias lib. I. c. 1. v. 12. ausgesprochen. Audiant Ebionaei, qui post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam, audiant Ebionitarum socii, qui Judaeis tantum — — haec custodienda decernunt. Noch ist die Stelle des Augustin hinzuzunehmen, nach welcher die Symmachianer, d. h. die vulg. Ebioniten auch die Heidenchristen zum Judaisiren gezwungen haben sollen (vergl. §. 5. Anm. 49.). Endlich ist noch die im Anhang mitgetheilte Stelle des Justin zu vergleichen.

Christum trübend zurückwirken; mit der Erwartung des Heils und der Seligkeit vom Gesetz konnte, wie schon Justin anzudeuten scheint und Eusebius bestimmt gegen sie geltend macht[23]), ein wahrer Glaube an Christum nicht bestehn. — Demnach beobachteten die vulg. Ebioniten die Beschneidung, die Feier des Sabbaths, die Satzungen über die reinen und unreinen Speisen, den Opfercultus, der natürlich nach der Zerstörung des Tempels wesentlich modificirt sein mußte[24]), ja höchst wahrscheinlich auch die spätern pharisäischen Satzungen[25]), und wollten mit den Heidenchristen, die sich nicht zu einem Gleichen

---

23) Justin in den Worten πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ κ. τ. λ. vergl. den Anhang, Euseb in der Stelle h. e. III, 27. — — — δεῖν δὲ πάντως αὐτοῖς τῆς νομικῆς θρησκείας, ὡς μὴ ἂν διὰ μόνης τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως σωθησομένοις.

24) Der Beschneidung wird namentlich gedacht von Irenäus I, 26., Tertullian de praescr. c. 33., Origenes in Genes. hom. III, c. 5., Ambrosiaster prooem. in epist. ad Gal., Hieronymus u. a., der Feier des Sabbaths von Euseb h. e. III, 27., Ambrosiaster l. l., Rufin exposit. in symb. apost. c. 39., Hieronymus comment. in Matth. lib. II. c. 12. v. 2., womit das 9te Capitel des ignatian. Briefs an die Magnesier zu vergleichen ist (vergl. §. 4. II. 1.). Daß sie an den Satzungen über die reinen und unreinen Speisen festhielten, bezeugt Origenes in Matth. tom. XI, 12. und Ambrosiaster l. l., daß an dem Opfercultus, Rufin l. l.

25) Die Frage, ob die vulg. Ebioniten nur das geschriebene Gesetz, oder neben demselben auch die spätern pharisäischen Satzungen beobachtet, ist bis in die neuesten Zeiten hinein verschieden beantwortet worden. Ich glaube mich unbedingt für das Letztere erklären zu müssen, nicht allein weil ihr ganzes System eine pharisäische Färbung trägt, und dazu Ambrosiaster l. l. ausdrücklich bezeugt, daß sie ex Pharisaeis originem trahunt, sondern auch wegen mehrfacher Andeutungen der Väter. Diese finde ich nicht mit Mosheim (gegen ihn mit Recht Gieseler) in dem „judaico charactere vitae" des Irenäus I, 26., aber wohl in der Nachricht des Euseb h. e. VI, 17., daß sie am Gesetz auf eine im höhern Grade jüdische Weise (ἰουδαϊκώτερον) festgehalten, und in dem Vorwurf, den Hieronymus gegen sie erhebt (comment. in Jes. lib. I. c. 1. v. 3.), daß sie dem Evangelio so glaubten, ut judaicarum superstitionum ceremonias non relinquant, zusammengehalten damit, daß er der Feindschaft der Nazaräer gegen die pharisäischen Satzungen zu wiederholten Malen gedenkt (vergl. §. 5.), niemals aber ein Gleiches von den Ebioniten berichtet.

verständen, in gar keiner Gemeinschaft stehen [26]). Außer mehreren Stellen des a. Test. [27]) machten sie ihrer äußerlichen Richtung ganz gemäß einzelne aus dem Zusammenhang herausgerissene Aussprüche Christi geltend. Christus, sagten sie, hat das Gesetz beobachtet und selbst erklärt, kein Schüler sei größer als sein Meister, kein Knecht größer als sein Herr, es genüge dem Schüler, wenn er sei, wie sein Meister [28]). **Convenit et nos imitatores esse Christi,** war ihr Wahlspruch [29]).

Bei diesen Grundsätzen konnten sie natürlich die apostolische Autorität des Paulus nicht anerkennen. Wie schon die judaistischen Richtungen in der apostol. Zeit seinen amtlichen, wie persönlichen Charakter auf alle Weise angefochten hatten [30]),

---

26) Vergl. Justins im Anhang mitgetheilte Stelle.

27) Vergl. die Anm. 7. angeführten Stellen.

28) Diese Worte führten sie im Munde nach dem Zeugniß des Appendix zu Tert. Präscriptionen c. 48. (vergl. auch Isidorus Hispalensis etymologiarum lib. VIII. appendix, nach der Ausg. von Arevaldus tom. III. Romae 1798. p. 525.). Das Gleiche berichtet Epiphanius h. XXX, 26. 33. von den gnost. Ebioniten. Daß sie besonders hervorheben, daß auch Christus nach dem Gesetze gelebt habe, bezeugt auch Theodoret h. f. II, 1.

29) Vergl. Origenes in serie vet. interpret. comment. in Matth. c. 79.

30) Seinen amtlichen Charakter, indem sie ihn als einen Lehrer darstellten, der nicht nur gegen die übrigen Apostel, namentlich gegen Jakobus, Petrus, Johannes ganz zurücktrete, 2 Cor. VI, 9. (*ὡς ἀγνοούμενοι* vergl. Olshausen's bibl. Commentar III. S. 770.) XI, 5. XIII, 6., Gal. II, 9. (*οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι*), sondern sich auch mit Unrecht apostol. Autorität beilege, da er nicht wie die übrigen Apostel von Christo selbst unterrichtet und eingesetzt sei (bekanntlich das Hauptargument der Judaisten des Galater- und der Corintherbriefe), wie er selbst dies dadurch, daß er nicht wie die übrigen Apostel auf Lebensunterhalt von der Gemeinde Anspruch mache, genugsam zu erkennen gebe (1 Cor. IX, 1 ff. vergl. Olshausen S. 590.). Ja sie wagten ihn sogar als einen verderblichen Irrlehrer (*πλάνον*) zu brandmarken 2 Cor. VI, 8. (Olsh. S. 770.), VII, 2. (Billroth's Commentar S. 324.), der das göttliche Wort verfälsche, 2 Cor. II, 17., und nur um sich den Heidenchristen gefällig zu bezeigen, das Ende des alttest. Gesetzes verkündige, obschon er im Grunde dessen Beobachtung selbst für nothwendig halte, Gal. I, 10. V, 11. (vgl. Neander's apostol. Zeitalter S. 304 ff.), der es also nicht aufrichtig meine, 2 Cor. I, 12., sondern nur seine Ehre und seinen Ruhm suche, 2 Cor.

so verwarfen auch ihre Abkömmlinge, unsere Ebioniten nicht allein sein apostol. Ansehn und nannten ihn einen Apostaten des Gesetzes [31]), sondern verfolgten ihn auch mit den schmählichsten Verläumdungen [32]). Von Geburt gar kein Jude, sondern ein Heide, sei er, weil er um die Tochter des Hohenpriesters geworben, ein Proselyt geworden, habe aber, da er seinen Wunsch nicht erreicht, sich vom Judenthum abgewandt und gegen Beschneidung und Sabbath geschrieben [33]).

Ihre Hauptschrift war eine in griechischer Sprache verfaßte, von der nazaräischen sowohl, als der gnostisch-ebionitischen verschiedene Recension des s. g. Evangeliums nach den Hebräern, in welcher der den beiden ersten Capiteln des Matthäus, dem dieselbe vom neutest. Kanon am nächsten kam, entsprechende Abschnitt fehlte [34]). Daneben bedienten sie sich jedoch

---

III, 1. (Olsh. S. 734., Billroth S. 278.), V, 12. (Billroth S. 305.), X, 12. XII, 1., und nur darauf bedacht sei, Menschen zu gewinnen, gleichviel ob auf erlaubte oder unerlaubte Weise, 2 Cor. V, 11. (Billroth S. 305.). Ebenso hatten sie gegen seinen persönlichen Charakter die abscheulichsten Verläumdungen vorgebracht, haben ihm einen Wandel κατὰ σάρκα, 2 Cor. X, 2., Selbstgefälligkeit und Ruhmsucht, 2 Cor. III, 1. V, 12. XII, 1., Wankelmuth und Unbeständigkeit 2 Cor. I, 15 ff. (Olsh. S. 720., Billr. S. 261.), X, 11. vorgeworfen, ja die Beschuldigung gegen ihn erhoben, als habe er von den Corinthern auf unerlaubte Weise Geld erpreßt, 2 Cor. VII, 2. (Olsh. 774., Billr. 324.), VIII, 19. 20. XII, 14. 17. — Und wenn man beachtet, wie nachdrücklich Paulus gegen die Judaisten, die sich ihrer jüdischen Abstammung rühmten, für sich dieselben Vorzüge in Anspruch nimmt (2 Cor. XI, 22. Phil. III, 1 ff.), so liegt die Vermuthung nahe, daß diese auch darin den Ebioniten vorangegangen sein mögen, daß sie ihm die jüdische Abstammung absprachen.

31) Vergl. Irenäus I, 26., Origenes c. Cels. V, 65., Euseb III, 27., der dies zunächst freilich nur von den Ebioniten, welche die übernatürliche Entstehung Christi zugaben, d. h. den gnostischen (vergl. weiterhin) bezeugt, Hieronymus in Matth. lib. II. c. 12. v. 2., Theodoret h. f. II, 1.

32) Origen. in Jeremiam h. XVIII. c. 12.

33) Dies theilt Epiphanius h. XXX, 16.-25. mit (vergl. §. 8. Anm. 20.). Daß Paulus von Geburt kein Jude, sondern ein Heide gewesen, schlossen sie aus seiner eigenen Aussage Act. XXI, 39., in wie fern sie dies darin finden konnten, zeigt Schneckenburger über den Zweck der Apostelgesch. S. 243.

34) Nach den Zeugnissen der Väter gebrauchten die Nazaräer

auch, obwohl in untergeordneter Weise der übrigen neutest. Schriften mit Ausnahme der paulin. Briefe, namentlich der andern Evangelien [35]).

(vergl. Epiph. XXIX, 7., Hieron. comment. in Jes. lib. XVIII. praef., in Ezech. XVI, 13., contr. Pelag. III, 2 u. öfter, siehe Credner's Beiträge S. 391 ff.), wie die Ebioniten (Iren. I, 26. III, 11., Epiph. XXX, 13., Hieron. comment. in Matth. XII, 13., Theodoret h. f. II, 1.) ein εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, welches irriger Weise schon von Irenäus wie zur Zeit des Hieronymus nach dessen Versicherung von der Mehrzahl für den hebräischen Urtext des Matthäus gehalten ward. — Ungeachtet Hieronymus l. l. ausdrücklich die Identität des nazaräischen und ebionitischen Evangeliums behauptet, läßt sich doch die Verschiedenheit der ebion. von der nazar. Recension außer allen Zweifel setzen. Einmal fehlte in dem Evangelio der Ebioniten die Geburt und Kindheitsgeschichte des Herrn, da es gleich mit der Erzählung seiner Taufe begann (Epiphan. l. l.), während dieselbe in der nazar. Recension stand (vergl. §. 5.), sodann hat uns Epiphanius aus dem Evangelium der Ebioniten, Hieronymus aus dem der Nazaräer die Erzählung von der Taufe Jesu aufbewahrt, die gemäß der Verschiedenheit beider Secten verschieden lautet (vergl. §. 8. Anm. 19.). Endlich war das nazaräische Evangelium in syrochaldäischer (vergl. §. 5.), das ebionitische in griechischer Sprache verfaßt, wie Credner in seinen Beiträgen S. 337 ff. dargethan hat.

Wir haben hier vorausgesetzt, daß das Evangelium, aus dem Epiphanius h. XXX, 13. die Beschreibung der Taufe Jesu mittheilt, den vulg. Ebioniten angehörte. Die Rechtfertigung hierfür, wie den Beweis für die Verschiedenheit der vulg.-ebionitischen von der gnost.-ebionitischen Recension des Hebräerevangeliums §. 8. Anm. 19.

35) Nach Epiph. h. XXX, 23. erkannten die Ebioniten die übrigen Apostel außer dem Paulus an. Nun sind die Ebioniten, die Epiphanius vorzugsweise schildert, zwar nicht die vulgairen, sondern die gnostischen. Da er jedoch die ersteren ebenfalls kennt und manche Züge seiner Beschreibung nur auf diese, manche auf beide Arten passen, vergl. §. 8. Anmerkung, so können wir wohl kein Bedenken tragen, sein Zeugniß auch auf diese zu beziehn, wenn wir es mit dem Umstand, daß Symmachus, der zur Zahl der vulgairen Ebioniten gehörte, zu mehreren neutest. Schriften Commentare verfaßte (vergl. §. 6.), und mit der Nachricht des Marius Mercator l. l., der wohl aus älteren Quellen geschöpft haben konnte: (Ebion) — — asserens, se Matthaei, Marci et Lucae Evangelistarum autoritatem secutum, zusammenstellen. Freilich berichtet Irenäus I, 26., daß die vulg. Ebioniten allein das Hebräerevangelium gebraucht haben; jedoch kann dies keinesfalls die Annahme ausschließen, daß sie von andern neutest. Schriften einen untergeordneten Gebrauch machten, wie ja auch Euseb h. e. III, 27. das Gleiche von den gnost.

Neben den geschilderten vulgairen Ebioniten gab es, wie früher bemerkt, noch eine andere Classe derselben. — Origenes und Eusebius kennen zwei Arten (*διττοὶ Ἐβιωναῖοι*), deren eine die übernatürliche Entstehung Christi geläugnet, die andere zugestanden habe[36]). Die Ersteren sind unzweifelhaft die Ebioniten, welche wir kennen gelernt haben, in den Letzteren hat man gewöhnlich die Nazaräer wiederfinden wollen[37]). Allein diese Annahme ist, abgesehen davon, daß sich die Benennung der Nazaräer mit dem Ebionitennamen nicht erweisen läßt (vergl. §. 6.), schon deshalb höchst unwahrscheinlich, weil Origenes auch die Letzteren ebenso wie die Erstern als Häretiker betrachtet, contr. Cels. V, 61. 65. (vergl. §. 4. II. 2.). Wie wäre es denkbar, daß der milde Origenes, der für sein Theil sich geneigt zeigte, selbst die Ebioniten nur als schwache Brüder anzusehn und nur dem Urtheil seiner Zeit folgte, wenn er sie als Häretiker namhaft machte (a. a. O.), die Nazaräer, über welche doch noch zu des Hieronymus Zeit in dieser Hinsicht

Ebioniten versichert. — Befremdend könnte es erscheinen, daß, während die vulg. Ebion. außer dem Hebräerevangelium noch andere neutest. Schriften gebrauchten, die weit milder gesinnten Nazaräer nur das erstere kannten (vergl. §. 6.). Allein dies hat theils darin seinen Grund, daß die Nazaräer in solchen Gegenden lebten, wo sie mit den kathol. Christen in fast gar keine Berührung kamen, theils in ihrer Unkenntniß der griechischen Sprache.

36) Vergl. Origen. contr. Cels. V, 61. 65., in Matth. tom. XVI, 12., Euseb h. e. III, 27.

37) Es ist schon in der Litteratur S. 24. bemerkt worden, daß bis auf Mosheim jene Stellen des Origenes und Eusebius fast ganz allgemein auf die Ebioniten selbst, seit dieser Zeit aber eben so allgemein auf die Ebioniten und Nazaräer bezogen wurden, obschon es schon vor Mosheim ebensowenig an solchen fehlte, die in der einen Art der *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* die Nazaräer zu finden glaubten (wie Hugo Grotius, Curcelläus, Grabe), als es auch nach jener Zeit Einzelne gab, die diese Stellen von den Ebioniten selbst verstanden, wie z. B. Kleuker. Allein vorherrschend blieb seit Mosheim (der jene *διττοὶ* zuerst auf die Nazaräer und Ebioniten, späterhin auf die Letztern allein bezogen hatte, zuletzt aber wieder zu der erstern Ansicht zurückgekehrt war) die Deutung von den Nazaräern und Ebioniten, und grade in der neuesten Zeit, wo die Unterscheidung einer doppelten Gestaltung im Ebionitismus leicht die Beziehung jener *διττοὶ* auf die Ebioniten allein hätte veranlassen können, hat sie sich ganz ausschließlich geltend gemacht.

das Urtheil schwankte, mit den Ebioniten in eine Reihe gestellt und verketzert haben sollte! Völlig entschieden wird die Unrichtigkeit dieser Annahme durch die Nachricht, daß auch die Classe der *διττοί*, welche die übernatürliche Entstehung Christi zugab, die paulin. Briefe verworfen und den Paulus für einen Irrlehrer und Apostaten erklärt habe (Orig. contr. Cels. V, 65., Euseb III, 27.), was unmöglich von den Nazaräern gelten kann (vergl. §. 5.). Wir können endlich noch das Zeugniß des Theodoret hinzunehmen, der neben dem Unterschied der Nazaräer und Ebioniten noch zwei Arten der Letztern kennt, die sich hinsichtlich ihrer Ansicht über die Entstehung Jesu trennten. — Begegnet uns demnach wirklich eine von der geschilderten verschiedene Classe von Ebioniten, welche die übernatürliche Entstehung Christi zugab, aber mit den vulg. Ebioniten den Apostel Paulus als Irrlehrer betrachtete, so können wir kein Bedenken tragen, mit diesen die eine Art jener *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* zusammenzustellen.

Daß uns eine solche in der Beschreibung des Epiphanius entgegentritt, werden wir späterhin erkennen. Seine Ebioniten tragen ein von dem vulg. Ebionitismus durchaus verschiedenes, unverkennbar dem Gnosticismus sich näherndes Gepräge, geben die übernatürliche Entstehung Christi zu, lassen in ihm wie in Adam den höchsten geschaffenen Geist erscheinen, verwerfen ebenfalls den Paulus, wie wir dies §. 8. genauer zeigen werden. Mit diesen gnostischen Ebioniten [38]) die besprochene Classe jener *διττοί* zu identificiren, kann um so weniger bedenklich sein, als wir einmal bei Epiphanius neben dieser Art auch noch die andere Classe der *διττοί*, die vulgairen, bald mit den gnostischen vermischt, bald von ihnen auseinander gehalten antreffen (vergl. §. 8. Anmerkung), sodann aber Spuren jener gnost. Gestaltung schon lange vor Epiphanius bei Irenäus und Methodius begegnen. Was der Letztere [39]) als charakteristische Lehre der Ebioniten angibt, die Ansicht, daß die Propheten *ἐξ ἰδίας κινήσεως* geredet hätten, paßt nämlich so wenig zu dem Lehr-

---

38) Die Rechtfertigung für diese Bezeichnung §. 10.

39) In seinem symposion orat. VIII. c. 10. in Gallandi's bibl. III. p. 720.

begriff des vulg. Ebionitismus (vergl. Anm. 7.), als es mit dem der gnost. Ebioniten vollkommen übereinstimmt (vgl. §. 8.), und wenn gleich der Erstere im Uebrigen nur Eine Art der Ebioniten, die vulgairen, kennt, so hat er doch in seine Beschreibung einen Zug aufgenommen, der nur von der gnost. Art entlehnt sein kann. Ich finde diesen in den Worten I, 26: **quae autem sunt prophetica curiosius exponere nituntur**, indem ich eine von Neander (gnost. Systeme S. 391.) vorgeschlagene, später aber von ihm selbst aufgegebene Deutung wieder aufnehmen zu müssen glaube. Führen wir diese Worte auf den griechischen Originaltext zurück, so müssen sie entweder gelautet haben: *ἅτινα δέ ἐστι τὰ προφητικά*, oder *ἃ δέ ἐστι προφητικά, περιεργοτέρως ἐκθέσθαι σπουδάζουσιν*. Nach dieser letzten Annahme würde die ebionit. Erklärung der prophet. Stellen des a. Test. gemißbilligt werden. Die Mißbilligung bezog man entweder auf die Methode ihrer Auslegung — Massuet [40]) auf ihre allegorische Interpretation, Neander [41]) auf eine Auslegungsweise, welche in das Sprachliche, den Zusammenhang und die historischen Beziehungen genauer einging —, oder auf das Ergebniß derselben. Hier denken nun Credner [42]), Schneckenburger [43]), Baumgarten-Crusius [44]) an die Stellen des a. Test., welche von der Person des Messias handeln — der Letztere findet hierin einen Tadel ihres Festhaltens am Messiasglauben, die beiden Ersteren ihres Strebens, Alles und Jedes von den Schicksalen Christi in den prophet. Stellen des a. Test. angedeutet zu finden —, dagegen Andere die Worte auf die Auslegung jener Stellen beziehn, welche von der im messianischen Reich zu erwartenden sinnlichen Glückseligkeit handeln, und darin entweder die grobsinnlichen chiliastischen Erwartungen der Ebioniten [45]), oder ihren Chiliasmus, sofern sie einen beson-

---

40) Dissertationes praeviae in Irenaeum in seiner Ausgabe desselben Parisiis 1710. p. 66.

41) In der 2ten Ausg. s. Kirchengesch. I. 2. S. 601.

42) Beiträge S. 278.

43) Ueb. d. Urspr. des ersten kanon. Evang. Stuttg. 1834. S. 129.

44) Compendium der Dogmengesch. S. 30.

45) So Semler Dogmengesch. I. S. 211.

dern **Vorzug als Juden zu genießen hofften**[46]), getadelt finden. Noch ist die Deutung Hävernick's zu erwähnen, der in jenen Worten nur den Eifer der Ebioniten für das a. Test. gemißbilligt findet[47]).

Es bedarf keiner ausführlichen Darlegung, daß alle diese Erklärungen wenig befriedigend sind. Die Unbestimmtheit der Worte *ἃ δέ ἐστι προφητικά* läßt zwar eine Menge genauerer Bestimmungen zu, hat aber zugleich zur Folge, daß sich keine derselben ausschließlich gegen alle übrigen geltend machen kann. Dazu kommt, daß sich auch sonst noch Manches gegen jede einzelne dieser Erklärungen vorbringen läßt. Hätten daher die Worte im griechischen Text wirklich gelautet *ἃ δέ κ. τ. λ.*, so würde ich die Behauptung von Semisch unterschreiben, daß, was Irenäus mit jenen Worten habe sagen wollen, ein Räthsel bleibe.

Versuchen wir demnach jene andere Zurückübersetzung, *ἅτινα δέ ἐστι τὰ προφητικὰ, περιεργοτέρως ἐκθέσθαι σπουδάζουσιν*, d. h. sie stellten über den Begriff des ächt Prophetischen zu spitzfindige Untersuchungen an[48]). Wie wir nachher (§. 8.) sehen werden, unterschieden die gnost. Ebioniten eine doppelte Art der Propheten, die wahren und falschen, und rechneten zu den letztern die Verfasser der alttest. Schriften mit Ausnahme des Moses, zu den erstern den Adam, die Patriarchen, Moses u. s. w. Dem Irenäus waren wohl unklare Gerüchte über eine solche Unterscheidung zu Ohren gekommen, daher die unbestimmte Weise, in der er hiervon redet. Bei dieser Erklärung werden wir freilich eine Vermischung des gnost. Ebionitismus mit dem vulg. — denn nur auf diesen paßt Alles, was Irenäus sonst noch in dieser wie in den übrigen Stellen

---

46) So Gieseler in der Abhandl. üb. Naz. u. Ebion. S. 291., Hilgers, Darstellung der Häresien u. s. w. (Litt. Anm. 54.) S. 111. und etwas modificirt Lange, die Judenchristen u. s. w. S. 21.

47) Einleit. ins a. Test. I. 2. Erlangen 1837. S. 48.

48) Diese scharfsinnige von Neander vorgeschlagene Deutung ist vom Recensenten seiner gnostischen Systeme in der allgem. Hall. Litterat.-Zeitung 1823., David von Heist (de Judaeochristianismo, Lugd. Bat. 1828. p. 149 sqq.), Schneckenburger (Tüb. Zeitschrift 1830. S. 120.) und Hoffmann (Kritik des Lebens Jesu von Strauß S. 212.) gebilligt worden.

III, 11. 21. IV, 33. V, 1. von den Ebioniten meldet — annehmen müssen; diese Annahme kann aber keinen Bedenklichkeiten unterliegen, da der gnost. Ebionitismus, mögen wir seine Entstehung mit der des vulg. gleichzeitig oder später ansetzen (worüber §. 9.), jedenfalls, wie die Clementinen, ein Product desselben (vergl. §. 8.), beweisen, zur Zeit des Irenäus vorhanden war und wir einer ähnlichen Vermischung auch bei Epiphanius begegnen werden.

Diese Deutung empfiehlt sich vor der andern, wonach von der Erklärung der prophet. Stellen des a. Test. die Rede ist, namentlich auch dadurch, daß sie allein im Zusammenhang begründet ist. Im Vorhergehenden hatte Irenäus die Ansicht der Ebioniten über den neutest. Kanon dargelegt und gesagt, daß sie den Paulus als Irrlehrer verwürfen, aber auch von den übrigen neutest. Schriften nur das Evangelium Matthäi, d. h. das Hebräerevangelium (vergl. Anm. 34.) annähmen. Da er nun mit einem «aber» fortfährt (quae autem etc.), so verdient offenbar die Auslegung, wonach von ihrer Ansicht über das a. Test. die Rede ist, den Vorzug vor derjenigen, nach der von ihrer Erklärung desselben gesprochen wird [49]).

So finden wir denn bei Irenäus und Methodius, in der einen Art der διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Origenes und Euseb, vor Allem aber in des Epiphanius Beschreibung und, wie wir weiterhin sehen werden, in den Clementinen eine zweite Classe von Ebioniten, — die gnostischen. Und wie wir die Anfänge der

49) Auch bei Tert. de carne Christi c. 14. hat man eine Spur des gnost. Ebionitismus in den Worten finden wollen: poterit haec opinio Ebioni convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David, non idem et dei filium constituit Jesum, plane prophetis aliquo gloriosiorem, ut ita in illo angelum fuisse edicat, quemadmodum in (aliquo) Zacharia (Schneckenburger, Baur, Strauß). Allein, wie Engelhardt in dem S. 37. Anm. 54. angeführten Programm überzeugend dargethan hat, zog Tertullian bloß daraus, daß die Ebioniten Christum höher als die Propheten stellten, die Folgerung (poterit haec opinio Ebioni convenire), daß ihnen demgemäß auch wohl die Ansicht, in illo angelum fuisse, annehmlich scheinen könnte, da ja auch durch den Zacharias (nach der Uebersetzung der LXX. Cap. I, 9.) ein Engel geredet habe, stellte also dies keineswegs als ebionitische Ansicht hin.

erstern Gestaltung schon im apostol. Zeitalter in den Gegnern erkennen, welche Paulus namentlich in den Briefen an die Corinther und Galater bekämpft, so begegnen uns die ersten Keime der zweiten Art in dem Brief an die Colosser und den Pastoralbriefen. — Wir gehen jetzt an die Darstellung des dogmatischen Charakters dieser zweiten Classe.

---

§. 8.

Der gnost. Ebionitismus nach der Darstellung des Epiphanius. — Glaubwürdigkeit derselben. — Uebereinstimmung mit dem Lehrbegriff der Clementinen. — Dogmatischer Charakter des gnost. Ebionitismus nach den Clementinen und den Berichten der Väter.

Der einzige von den Vätern, der uns ausführliche Nachrichten über die gnost. Ebioniten mittheilt, ist Epiphanius in der 30sten Häresie seiner Schrift adv. haereses, so wie in seiner *ἀνακεφαλαίωσις* tom. II. p. 140. nach der Ausgabe von Petav. Was wir durch ihn über ihren Lehrbegriff erfahren, ist Folgendes.

Die Grundlehre ihres Systems ist die Identität des Christenthums mit der Urreligion oder dem ächten Judenthum. Von diesem unterscheiden sie aber die Religion des a. Test.; wie sie die Träger der letztern, den David, Salomon, Jesaias, Jeremias u. s. w. verwerfen und verspotten (h. XXX, 18.), so erkennen sie die der Urreligion und des ächten Judenthums, den Adam, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Aaron, Moses als die wahren Propheten an, die erstern die *προφῆται συνέσεως, οὐκ ἀληθείας*, die letztern die *προφῆται ἀληθείας* [1]). So

1) *Ἀβραὰμ δὲ ὁμολογοῦσι καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ, Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρὼν, Ἰησοῦν τε — ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωϋσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα* sagt Epiphanius von ihnen c. 18. Daß sie diese als Propheten der Wahrheit betrachteten, liegt in dem *ὁμολογοῦσι* ausgesprochen, was ihrer Betrachtung der altrest. Propheten als *προφῆται συνέσεως, οὐκ ἀληθείας*, von der gleich darauf die Rede ist, entgegengesetzt wird. Und wenn weiterhin gesagt wird, daß sie Jesum als den Propheten der Wahrheit ansahn, so folgt, daß sie auch die Uebrigen, die sie ebenso wie Jesum

legen sie vom a. Test. nur dem Pentateuch göttliches Ansehn bei, allein auch diesem nicht unbedingt, da sie Vieles in ihm verwerfen, unter andern Alles, wodurch ihnen auf die Patriarchen Noah, Abraham, Isaak, Jakob und den Moses selbst ein ungünstiges Licht zu fallen scheint (c. 18.). Der Reihe der wahren Propheten schließt sich noch Jesus an (c. 18.). In ihm erschien zuletzt der vor allen andern Geschöpfen von Gott erschaffene, nicht erzeugte χριστός, der, ähnlich den Erzengeln, doch größer als diese, zum Herrn über das künftige, ewige Reich eingesetzt, — wie der Teufel über das gegenwärtige [2]), — so oft er wollte, auf die Erde herabgestiegen und schon in Adam Mensch geworden, den andern wahren Propheten aber bloß erschienen war [3]). — Wie demnach Adam, Noah, Abraham,

---

annahmen (ὁμολογοῦσι), als Propheten der Wahrheit betrachten mußten, zumal da hier ausdrücklich gemeldet wird, daß sie ihn ganz in Eine Reihe mit Abraham, Isaak, Moses u. s. w. setzten (vergl. Anm. 4.).

Es bedarf nur noch einer Rechtfertigung, weshalb wir oben auch den Adam und Noah erwähnt, da doch in der angezogenen Stelle von diesen nicht die Rede ist. Allein wenn nach c. 3. der χριστός, der den Patriarchen erschien und sie mit der wahren Prophetie ausrüstete, in Adam wie in Jesu selbst Mensch geworden ist, und wenn c. 18. Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses als solche genannt werden, die die Ebioniten als Gerechte betrachteten, und deren vollkommene sittliche Reinheit sie sich angelegen sein ließen zu behaupten, so können wir wohl kein Bedenken tragen, den Adam und Noah in die Reihe derer aufzunehmen, welche die gnost. Ebioniten als προφῆται ἀληθείας betrachteten. — Dazu kommt, daß auch die Clementinen diese zu den wahren Propheten zählen.

2) *Δύο δέ τινας, ὡς ἔφην,* sagt Epiph. c. 16., *συνιστᾶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν τὸν χριστὸν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον. Καὶ τὸν μὲν χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα. — — Οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι ἀλλ' ἐκτίσθαι.* Vergl. dazu die f. Anm.

3) *Τινὲς γάρ ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν χριστὸν εἶναι λέγουσιν — — ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων δὲ κυριεύοντα καὶ χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι, ἔρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα, ὅτε βούλεται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε καὶ τοῖς Πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδυόμενος τὸ σῶμα, πρὸς Ἀβραὰμ τε ἐλθὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθεν* (nämlich in Jesu). Daß die beiden Vorstellungen, welche Epiphanius

Isaak, Jakob, Aaron, Moses, Jesus die Propheten der Wahrheit sind, so ist ihre Lehre durchaus dieselbe, und wie Jesus weiter nichts als Nachfolger des Moses[4]), so das Christenthum mit der Urreligion und dem ächten Mosaismus[5]) iden-

---

trennt, *τινὲς γάρ* — — *ἄλλοι δέ* zusammengehören, leuchtet leicht ein. Hiernach ist der *χριστός* also in Adam und Jesu Mensch geworden, den Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob nur erschienen. Unsere obige Voraussetzung, daß die Erscheinung des *χριστός* auch dem Noah, Aaron, Moses zu Theil geworden, beruht darauf, daß diese nach den Ebioniten des Epiphanius ebenso, wie Abraham, Isaak, Jakob zur Reihe der wahren Propheten gehörten (vgl. Anm. 1.), also gewiß auch derselben Vorzüge theilhaftig geworden waren.

4) Dies nur kann der Sinn der Worte sein *Ἰησοῦν τε* — — — *ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωϋσέα, οὐδεν δὲ ὄντα* c. 18. — Freilich denkt Epiphanius hier an den Nachfolger des Moses, Josua, den Sohn Nun's, wie aus seinem Zusatz *τὸν τοῦ Ναυῆ* hervorgeht. Allein dies beruht ganz sicher auf einem Mißverstand der Worte, welche die Ebioniten bei der Aufzählung der wahren Propheten hinter Jesus hinzuzufügen pflegten (*Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ* — — *Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρών, Ἰησοῦν τε*) *ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωϋσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα*. Epiphanius verstand das *διαδέχεσθαι* im eigentlichen Sinn, dachte folglich an Josua, den Sohn Nun's, was um so leichter möglich war, als die Samaritaner, mit denen er sie c. 1. einer Aehnlichkeit beschuldigt, «die Person des Josua weniger zu deprimiren pflegten als andere ausgezeichnete Männer des a. Test.» (Hävernick's Einl. II. 1. S. 66.). Dagegen wollten die Ebioniten durch diese Worte rechtfertigen, daß sie Christum in Eine Reihe mit Abraham, Isaak — — Moses stellten, er sei weiter nichts als bloßer Nachfolger des Moses gewesen, d. h. stehe nicht höher als dieser. So sprach Christus auch in ihrem Evangelium (vergl. Anm. 41.) *ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν εἰπών· Προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος, ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν, ὥσπερ καὶ ἐμέ κ. τ. λ.* — Wollen wir dies nicht annehmen, so sehe ich nicht ab, was die Worte *ἁπλῶς κ. τ. λ.* besagen sollen. Wer behauptete denn, daß Josua höher als Moses stehe? Ferner wie sollten die Ebioniten wohl den Josua so hoch gestellt haben! Mußten sie ihn nicht schon aus demselben Grunde verwerfen wie den David, weil er ein Krieger gewesen war? Vergl. S. 200. Dazu kommt, daß in den Clementinen Jesus immer unter den wahren Propheten mit aufgezählt wird, und Epiphanius selbst gleich darauf versichert, daß die Ebioniten Jesum nur für einen wahren Propheten gehalten hätten.

5) Daß sie den Pentateuch in der gegenwärtigen Gestalt nicht anerkannten, haben wir vorher gesehen.

tisch [6]). Da sie nicht eine in einem bestimmten Moment des Lebens erfolgte Verbindung des *χριστός* mit dem Menschen Jesu annahmen, sondern ihn in diesem, wie früher in Adam Mensch werden ließen, so erkannten sie seine übernatürliche Entstehung an (vergl. Anm. 14.).

Ihrer Ansicht, daß der Teufel von Gott zum Herrn über diese Welt eingesetzt sei, gemäß waren sie strenge Asketen. Der Genuß des Fleisches galt ihnen für unerlaubt (c. 15. 18.), weshalb sie die Erzählung (1 Mos. c. 18.), daß Abraham den Engeln ein Kalb zubereitet habe, verwarfen (c. 18.), ebenso der Genuß des Weins, daher sie das Abendmahl mit ungesäuertem Brod und mit Wasser feierten (c. 16.). Dem Wasser legten sie geheime Kräfte bei, täglich badeten sie sich (c. 15.) im Winter und Sommer [7]), namentlich nach jeder ehelichen Beiwohnung (c. 2.), bei Krankheiten, und so oft sie von giftigen Schlangen gebissen waren, unter mystischen Anrufungen (c. 17.). So konnte Epiphanius von ihnen sagen, *τὸ ὕδωρ ἀντὶ θεοῦ ἔχουσιν* [8]). Auf Armuth legten sie großes Gewicht (c. 17.). Trotz ihrer asketischen Richtung hielten sie der ächt jüdischen Anschauung treu die Ehe in Ehren [9]) und bestanden auf frühzeitige Verheirathung (c. 18.).

---

6) Wenn Epiphanius c. 18. von den Ebioniten sagt *ὁμολογοῦσιν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ — — Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρὼν, Ἰησοῦν τε*, so liegt darin freilich an sich noch nicht ausgesprochen, daß sie die Lehre von allen diesen für dieselbe gehalten; wenn er aber in diesem Zusammenhange hinzusetzt, daß sie Jesum für nichts weiter als einen Nachfolger des Moses angesehn, wenn er ferner bemerkt, daß sie alle diese im Gegensatz zu den alttest. Propheten, die sie als *προφῆται συνέσεως, οὐκ ἀληθείας* verworfen, für die Propheten der Wahrheit erklärt haben, so müssen sie das Christenthum mit der von Adam, Abraham — — — Moses vorgetragenen Lehre, d. h. mit der Urreligion und dem ächten Judenthum identificirt haben. — Dazu kommt als Bestätigung noch hinzu, daß dieses auch Lehre der Clementinen ist (vergl. weiterhin).

7) *εἰς ἁγιασμόν*, wie Epiph. in der *ἀνακεφαλαίωσις* p. 141. hinzusetzt.

8) l. l. p. 140.

9) Von seinem Standpunkte läßt sich Epiphanius sehr hart darüber aus c. 2. *ἀπηγόρευται παντάπασι παρ' αὐτοῖς παρθενία τε καὶ ἐγκράτεια.* Vergl. c. 15. 18.

An der Feier des Sabbaths neben der des Sonntags [10]), wie an der Beschneidung (c. 2. 26.) hielten sie fortwährend fest, indem sie sich für die letztere auf die Patriarchen und auf das Beispiel Christi [11]) beriefen, und wollten mit denen, welche sich nicht zu einem Gleichen entschlössen, in gar keiner Gemeinschaft stehen (c. 2.). Dagegen verabscheueten sie den Opfercultus und die jüdische Verehrung des Tempels (c. 16.).

Natürlich daß sie bei diesen Grundsätzen den Apostel Paulus verwarfen; sie betrachteten ihn als Apostaten vom Gesetze und hatten schändliche Verläumdungen gegen ihn ersonnen [12a]); die übrigen Apostel erkannten sie an, wenn sie ihren Schriften gleich im Vergleich mit ihrer Hauptschrift, einer von der nazaräischen wie der vulgair-ebionitischen verschiedenen Recension des s. g. Hebräerevangeliums [12b]), einen untergeordneten Rang zuwiesen [13]). Nur die Apostelgeschichte verwarfen sie ebenso wie

---

10) Epiphanius rügt bei ihnen die Feier des Sabbaths h. XXX, 2., Eusebius aber bezeugt h. e. III, 27., daß sie mit den vulg. Ebioniten den Sabbath, mit den kathol. Christen den Sonntag feierten.

11) h. XXX, 26. *Αὐχοῦσι δὲ πάλιν περιτομὴν ἔχοντες καὶ σεμνύνονται δῆθεν εἶναι ταύτην σφραγῖδα ἡγούμενοι καὶ χαρακτῆρα τῶν τε Πατριαρχῶν καὶ δικαίων — — καὶ δῆτα ἀπ' αὐτοῦ τοῦ χριστοῦ τὴν σύστασιν ταύτης βούλονται φέρειν.* Auch sie beriefen sich wie die vulg. Ebioniten (vergl. §. 7. Anm. 28.) für ihre Beobachtung des Gesetzes auf den Ausspruch Christi, es genüge dem Schüler, wenn er wie sein Meister ist.

12a) Vergl. Epiph. h. XXX, 16. 25. Die gemeinsamen Verläumbungen der vulg. und gnost. Ebioniten haben wir schon §. 7. mitgetheilt.

12b) Eusebius bezeugt h. e. III, 27., daß die Partei der *δεττοὶ Ἐβιωναῖοι*, welche die übernatürliche Entstehung Christi anerkannte, d. h. die gnost. Ebioniten, das Hebräerevangelium gebrauchte. Ebenso Epiphanius, der freilich bald aus der vulgair-, bald aus der gnostisch-ebionitischen Recension Bruchstücke entlehnt (vergl. Anm. 19.). Da die Clementinen ein Product des gnost. Ebionitismus sind (vergl. weiterhin), so dürfen wir gewiß annehmen, daß das von ihnen gebrauchte Evangelium (die einzelnen Stellen sind von Credner, Beiträge S. 284—98. zusammengetragen) die von den gnost. Ebioniten gebrauchte Recension war. Das Weitere siehe Anm. 19.

13) Daß sie die übrigen Apostel außer dem Paulus anerkannten, sagt Epiphanius c. 23. Jedoch machten sie von ihren Schriften im Vergleich mit ihrem Hebräerevangelium nur einen untergeordneten Gebrauch. Vergl. Euseb h. e. III, 27.

die Schriften des Paulus gänzlich und bedienten sich einer eigenen Apostelgeschichte (c. 16.). Auch besaßen sie unter dem Namen des Jacobus, Matthäus und anderer Apostel erdichtete Schriften (c. 23.) und gebrauchten unsere Clementinen (c. 15.). Vergl. Anm. 21.

Aus der gegebenen Darstellung erhält unsere obige Behauptung (§. 7.) ihre Rechtfertigung, einerseits daß die Ebioniten des Epiphanius ein von den vulg. ganz verschiedenes dogmatisches Gepräge tragen, anderseits daß jene Angaben des Irenäus und Methodius, welche auf die vulg. Ebioniten nicht paßten, wie die des Origenes und Eusebius hinsichtlich der einen Partei ihrer *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* vollkommen mit dem Lehrbegriff dieser Ebioniten übereinstimmen. Somit kann, die Glaubwürdigkeit des Epiphanius, die wir weiterhin darthun werden, vorausgesetzt, die Unterscheidung einer doppelten Classe von Ebioniten — der vulgairen und gnostischen — als völlig gerechtfertigt betrachtet werden.

Anmerkung.

Neben diesen gnost. Ebioniten treffen wir bei Epiphanius, wie früher schon bemerkt worden, noch auf mannigfache Spuren jener andern Art, die wir §. 7. kennen gelernt haben, bald mit jenen vermischt, bald von ihnen geschieden. Neben der Ansicht, daß Christus, ein vor allen andern Geschöpfen von Gott hervorgebrachtes über die Engel erhabenes Wesen, der Herrscher des künftigen Reichs, so oft er wollte, auf Erden erschien und in Adam wie in Jesu Mensch geworden sei, legt er den Ebioniten zu wiederholten Malen die Behauptung bei, Jesus sei ein bloßer (*ψιλός*), auf natürliche Weise entstandener, erst bei der Taufe mit dem Geist ausgerüsteter Mensch gewesen (h. XXX, 3. 14. 16. 17. 34.). Zwar könnte man beide Vorstellungen so verbinden wollen, daß nach der Lehre der Ebioniten Jesus ein gewöhnlicher, natürlich entstandener Mensch gewesen, und sich mit ihm bei der Taufe jener Christos, der schon in Adam erschienen, verbunden habe, wie denn auch Epiphanius beide auf diese Weise verbunden ihnen im Anfang von c. 16. zuschreibt. Allein wenn wir bei genauerer Beachtung seiner Beschreibung gewahren, wie

mit jener ebionitischen Vorstellung von der Erscheinung des zum Herrscher über das künftige Reich eingesetzten Christos in Adam wie in Jesu nicht eine in einen bestimmten Moment des Lebens fallende, sondern eine Vereinigung des Christos mit Jesu von Anfang an, und damit die übernatürliche Entstehung Jesu [14]) gesetzt war, so können wir beide christologi-

---

14) Freilich sagt Epiphanius an keiner Stelle ausdrücklich, daß mit jener Ansicht eine Verbindung des Christos mit Jesu von Anfang an und damit die übernatürliche Entstehung Jesu angenommen ward, im Gegentheil legt er den Ebioniten immer nur die Läugnung seiner übernatürlichen Entstehung zur Last. Allein in vielen Stellen erkennt er selbst das Widersprechende jener beiden oben angeführten christol. Vorstellungen und gelangt, wo er es nicht vorzieht, den Ebioniten selbst diesen Widerspruch aufzubürden und sie einer gewaltigen Verwirrung hinsichtlich der Christologie zu beschuldigen, zu der richtigen Unterscheidung einer verschiedenen Gestaltung des Ebionitismus, indem er der einen die Ansicht beilegt, Jesus sei ein von Joseph erzeugter, gewöhnlicher, erst bei der Taufe mit dem Geist ausgerüsteter Mensch, der andern, der Christus sei vor allen andern Geschöpfen von Gott hervorgebracht, zum Herrscher über das künftige Reich eingesetzt und in Adam wie in Jesu Mensch geworden. Diese verschiedene Gestaltung rückt er gewöhnlich der Zeit nach auseinander — vergl. c. 3. καὶ τὸ μὲν πρῶτον Ἐβίων, ὡς ἔφην, χριστὸν ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς τούτεστι τοῦ Ἰωσήφ ὡρίζετο, ἐκ χρόνου δέ τινος οἱ αὐτοῦ ὡς εἰς ἀσύστατον καὶ ἀμήχανον τρέψαντες κ. τ. λ., vergl. auch c. 2. τὰ μὲν πρῶτα δὲ ἐκ παρατριβῆς καὶ σπέρματος ἀνδρὸς — — τὸν χριστὸν γεγεννῆσθαι ἔλεγεν κ. τ. λ., ferner c. 17. u. 34. —, in andern Stellen dagegen setzt er sie gleichzeitig neben einander. «Einige von ihnen», heißt es c. 3., «behaupten, daß auch Adam Christus sei und nehmen an (Epiphanius führt diese Ansicht freilich als eine verschiedene mit den Worten ἄλλοι δέ ein, aber wir haben schon Anm. 3. bemerkt, daß dies ein Mißverständniß ist, und beide zusammengehören), daß Christus, vor allen Geschöpfen erschaffen, Herrscher über die künftige Welt, in Adam wie in Jesu erschienen sei, Andere läugnen, daß dem so sei, und meinen, daß sich mit Jesu (bei der Taufe) der heil. Geist verbunden habe». So fällt selbst nach des Epiphanius deutlichen Winken auf die eine Seite die Annahme, Jesus ist ein natürlich entstandener, erst bei der Taufe mit einer höhern Kraft ausgerüsteter Mensch, auf die andere die Ansicht, der Herr des künftigen Reichs Christos ist in Adam, wie in Jesu erschienen. Beachten wir nun weiter, wie Epiphanius beide Annahmen in den angezogenen Stellen in einen Gegensatz zu einander stellt, so werden wir gewiß nicht abläugnen können, daß mit der zweiten auch die erste aufgegeben, daß also mit der Ansicht, der χριστός ist in Adam wie in Jesu erschienen, auch die Verbindung des-

schen Vorstellungen unmöglich verbinden, sondern müssen annehmen, daß sie zwei verschiedenen Classen von Ebioniten, die éine den vulgairen, die andere den gnostischen Ebioniten angehört haben. Diese Annahme wird einestheils dadurch bestätigt, daß Epiphanius selbst mehrfach auf eine doppelte Gestaltung des Ebionitismus aufmerksam macht [15]) und in mehreren Stellen der einen die eine, der andern die zweite jener beiden christologischen Ansichten beilegt [16]), anderntheils durch die dogmatische Eigenthümlichkeit der Clementinen, wie die des vulg. Ebionitismus. In den Clementinen, — einem Product des gnost. Ebionitismus (vergl. weiterhin) — finden wir nämlich nur jene erste Ansicht, daß der Christos (wofür sie jedoch die Bezeichnung Sophia haben), der Herrscher des künftigen Reichs,

---

selben mit dem χριστός von Anfang an, und seine übernatürliche Entstehung gesetzt war. Auch schon die Analogie mit der Menschwerdung des χριστός in Adam, die doch wohl jedenfalls gleich beim Beginn des Daseins erfolgt sein sollte, nicht erst in einem späteren Lebensmoment, macht diese Annahme nothwendig; wie sie endlich auch dadurch bestätigt wird, daß Epiphanius mehrmals behauptet, daß bei jener zweiten Ansicht, nach der der χριστός in Adam und Jesu erschien, dem Letztern nur ein Scheinkörper beigelegt werde. Vergl. c. 3. ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε καὶ ὤφθη ἄνθρωπος κ. τ. λ. c. 14. ἀρνοῦνται εἶναι αὐτὸν ἄνθρωπον δῆθεν ἀπὸ τοῦ λόγου, οὗ εἴρηκεν ὁ σωτὴρ, — — — τίς μού ἐστι μήτηρ; Allerdings ist der Vorwurf des Doketismus ungegründet, doch ist er nur bei der Annahme erklärlich, daß die gnost. Ebioniten die übernatürliche Entstehung Jesu und seine Verbindung mit dem χριστός von Anfang an behaupteten (vergl. Anm. 34.).

Nehmen wir noch hinzu, daß in den Clementinen die zweite christol. Ansicht (nach der der Herrscher der künftigen Welt Christus in Adam wie in Jesu erschien) mit der Annahme der übernatürlichen Entstehung Jesu und seiner Verbindung mit dem Christos von Anfang des Daseins an vereinigt ist, so werden wir vollends nicht umhin können, die Richtigkeit der obigen Behauptung anzuerkennen.

15) Außer den Anm. 14. mitgetheilten Stellen vergl. auch c. 2. τὰ νῦν δὲ ἀπηγόρευται παντάπασι παρ' αὐτοῖς παρθενία — — ποτὲ γὰρ παρθενίαν ἐσεμνύνοντο. So sagt er auch c. 17., daß die frühern Ebioniten noch nichts von den Lehren der spätern über die mystische Wirkung des Wassers gewußt hätten. Diese doppelte Gestaltung trennt Epiphanius für gewöhnlich der Zeit nach, vgl. die vorige Anm.

16) Vergl. Anm. 14.

in Adam wie in Jesu Mensch ward, und der Letztere auf übernatürliche Weise entstanden ist; der vulg. Ebionitismus kannte dagegen nur die zweite, daß Jesus ein gewöhnlicher Mensch war, auf natürliche Weise ins Leben gerufen (vergl. §. 7.), und wußte nichts von jener andern Vorstellung, daß der Christos vor allen andern Geschöpfen erschaffen zum Herrscher über die künftige Welt eingesetzt und schon in Adam Mensch geworden war u. s. w. — Können wir demnach als erwiesen voraussetzen, daß sich bei Epiphanius neben den gnost. Ebioniten, die er vorzugsweise schildert, auch noch Spuren der vulgairen finden, so haben wir jetzt seine Beschreibung genauer darauf anzusehn, was wohl Alles in derselben auf diese letztere zu beziehen ist.

Zunächst müssen wir nach dem Bemerkten ihn in allen jenen Stellen einer Vermischung beider Arten zeihen, in denen er schlechthin allgemein die Anklage gegen die Ebioniten erhebt, Christum für einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* erklärt und seine übernatürliche Entstehung geläugnet zu haben, was nur in Bezug auf die vulgairen (vergl. §. 7.), nicht auf die gnostischen, die in Jesu, wie in Adam den höchsten erschaffenen Geist, Christos, erschienen sein ließen (vergl. Anm. 14.), richtig ist. Sodann ist hier vor Allem darauf aufmerksam zu machen, daß die Bruchstücke, die er aus dem Evangelium der Ebioniten mittheilt, theils den vulgairen, theils den gnostischen angehören, — eine Erscheinung, die sich aus den Quellen, aus denen er dieselben entlehnt hat, theils und zwar hauptsächlich mündlichen Erkundigungen, theils auch ebionitischen Schriften [17]), hinlänglich erklärt. — Denn wenn offenbar die Stellen, wo Christus sagt, *ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή* (h. XXX, 6.), und *μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα*

17) Credner hat in seinen Beiträgen I. S. 338 ff. unwidersprechlich dargethan, daß Epiphanius das *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* nicht aus eigner Anschauung gekannt, sondern die Bruchstücke aus mittelbaren Quellen entlehnt hat. Diese Quellen sind natürlich keine andern als die, aus denen er den Lehrbegriff der Ebioniten geschöpft hat, d. i. hauptsächlich der unmittelbare Verkehr mit den Ebioniten (vergl. Anm. 24.), wenn er gleich auch ebionitische Schriften benutzt haben mag.

κρέας τοῦτο, τὸ πάσχα, φαγεῖν μεθ' ὑμῶν; (c. 22.) aus dem Evangelium der gnost. Ebioniten entlehnt sind [18]), so muß dagegen die §. 7. Anm. 15. mitgetheilte Stelle aus dem der vulgairen entnommen sein [19]). Endlich ist noch zu be-

18) Die letztere Stelle, weil nur nach den gnost. Ebioniten der Genuß des Fleisches verboten war, daher nach diesen Christus das Passahlamm nicht genossen haben durfte; die erstere, weil die vulg. Ebioniten am Opfercultus festhielten (vergl. §. 7.), wogegen die gnost. ihn verwarfen.

19) Daß jenes Bruchstück auf keinen Fall den gnost. Ebioniten angehört, folgt unzweifelhaft aus der Bedeutung, die in demselben der Taufe Christi beigelegt wird, als dem Moment, in welchem sich mit dem ψιλῷ ἀνθρώπῳ Jesu eine höhere Kraft verband, welche sich auf keine Weise mit dem gnostischen Ebionitismus in Einklang bringen läßt, wie wir vorhin gesehn haben. Dazu kommt noch, daß uns, wie wir weiterhin sehn werden, die entsprechende Stelle aus dem Evangelium der gnost. Ebioniten anderswo erhalten ist, deren Abweichung ebenfalls beweiset, daß die unsrige ihrem Evangelium nicht angehörte.

Ist das in Rede stehende Bruchstück mithin nicht aus dem gnost.-ebionitischen Evangelium entnommen, so bleibt keine andere Annahme übrig, als daß es dem der vulg. Ebioniten angehört. Dies erhält durch den dogmatischen Charakter des Bruchstücks seine vollkommenste Bestätigung. Wenn nach demselben Christus bis zur Taufe als durchaus gewöhnlicher Mensch erscheint, so wird ja eben dies, daß sie Christum für einen ψιλὸν ἄνθρωπον gehalten, den vulg. Ebioniten von den Vätern beständig zum Vorwurf gemacht (vergl. §. 7. Anm. 19.). Dasselbe wird weiter durch die Uebereinstimmung des Fragments mit den jüdischen Erwartungen, welche Tryphon bei Justin entwickelt (vergl. §. 7. Anm. 15.), bestätigt, da die messianischen Erwartungen von den Juden auf die vulgairen Ebioniten übergegangen waren, der Messias werde ein ψιλὸς ἄνθρωπος sein, auf gewöhnliche Weise entstanden, in äußerer Herrlichkeit erscheinen (was die vulg. Ebioniten auf die Wiederkunft Christi übertrugen). Vergl. §. 7. und den Anhang.

Wir haben vorhin bemerkt, daß uns die entsprechende Stelle aus dem Evangelium der gnost. Ebioniten erhalten ist. Sie ist uns durch die Clementinen aufbewahrt, deren Evangelium eben das gnostisch-ebionitische ist (vergl. Anm. 12 b). Nach h. III, 53. ertönte eine Stimme vom Himmel: *Οὗτός ἐστί μου ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς, εἰς ὃν εὐδόκησα, τούτου ἀκούετε.* Dagegen lauten nicht allein diese Worte beim Epiphanius anders: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐφ' ὃν εὐδόκησα* (das *τούτου ἀκούετε* fehlt), sondern es sind vorher auch noch zwei himmlische Stimmen ertönt, *σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ ηὐδόκησα* und *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* Man könnte nun zwar glauben, daß Epiphanius zufällig das *τούτου ἀκούετε,* die Clementinen zufällig die beiden

merken, daß, da die beiden Arten in Vielem zusammenstimmen, auch Manches in der Beschreibung des Epiphanius auf beide bezogen werden kann [20]).

Indem wir uns jetzt wieder zum gnost. Ebionitismus zurückwenden, haben wir zunächst die Glaubwürdigkeit des Epiphanius in Bezug auf seine Darstellung desselben einer Prüfung zu unterwerfen. Und zwar handelt es sich, da seine Ebioniten ein von den vulgairen ganz verschiedenes Gepräge tragen, nicht darum, ob nicht Einzelnes der Berichtigung bedarf, sondern ob seine Darstellung im Großen und Ganzen verfehlt und unrichtig ist. Ist dieses nicht der Fall, so ist nicht allein unsere Annahme einer doppelten Gestaltung des Ebionitismus, sondern

---

ersten Stimmen ausgelassen, wenn sich nicht nachweisen ließe, wie eben diese Verschiedenheit ihren Grund in dem verschiedenen dogmatischen Charakter des vulg. und gnost. Ebionitismus hat, wie wir gleich sehn werden.

Stellen wir hiermit die entsprechende Stelle des nazaräischen Evangeliums zusammen: fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum (vergl. §. 5.), so haben wir dieselbe Stelle aus den drei verschiedenen Recensionen des *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*, in deren verschiedenen Gestaltungen sich die dogmatische Verschiedenheit der Nazaräer, der vulg. und gnost. Ebioniten darlegt. Nach den Erstern war Jesus durch den h. Geist erzeugt und hatte sich von Anfang an unter seinem Einfluß entwickelt, daher die Anrede fili mi, wogegen nach den vulg. Ebioniten Jesus bis zur Taufe ein durchaus gewöhnlicher Mensch war, der Act der Taufe erst der Act seiner Erzeugung zum Sohn Gottes, daher *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* Und wie er bis dahin nach ihrem Lehrbegriff keine Ahnung seines künftigen Berufs gehabt hatte, so waren die ersten Worte *σύ μου εἶ κ. τ. λ.* nur darauf berechnet, ihm denselben zum Bewußtsein zu bringen; erst eine andere Stimme sollte ihn auch dem Täufer als solchen kund geben. Dagegen konnte nach der gnost. ebionit. Recension die Stimme nur beabsichtigen, ihn den Anwesenden als solchen zu verkündigen, dem sie Gehör schenken müßten, *τούτου ἀκούετε*, für ihn selbst konnte die Taufe und die himmlische Stimme keine Bedeutung haben, daher fehlten in derselben die Worte *σύ μου εἶ κ. τ. λ.* und *ἐγὼ σήμερον κ. τ. λ.*

20) So z. B. im Festhalten an der Beschneidung, in der Verwerfung des Apostels Paulus, daher wir schon bei der Darstellung des vulg. Ebionitismus die Schmähungen gegen ihn mitgetheilt haben, die Epiphanius den Ebioniten zur Last legt (vergl. §. 7. Anm. 83.).

auch der gnost. Ebionitismus der Clementinen unzweifelhaft erwiesen.

Es ist schon früher bemerkt worden, daß seit Mosheim bis auf Neander's gnost. Systeme fast ganz allgemein (vgl. S. 24 ff.) und noch seit dieser Zeit von nicht Wenigen (vgl. S. 32 ff.) über die Beschreibung des Epiphanius ein unbedingtes Verdammungsurtheil gefällt worden ist. Allein die vorgebrachten Gründe sind völlig nichtig. Wenn man den abweichenden Charakter seiner Beschreibung von den frühern geltend machte, so beruht dies auf einer Nichtbeachtung der mannigfachen Spuren, die wir schon vor ihm von seinen Ebioniten finden, und die uns, mit seiner Beschreibung zusammengehalten, auch ohne das ausdrückliche Zeugniß des Origenes und Euseb eine doppelte Gestaltung des Ebionitismus anzunehmen nöthigen müßten. Seine Leichtgläubigkeit und Einfalt, sein Ketzerhaß, auf welche man ebenfalls verwies, könnten wohl Grund sein von einzelnen Entstellungen, nie aber von einer total verfehlten Darstellung. Anderseits ist dagegen aber in die Wagschale zu legen, daß kein Vater durch seine äußere Stellung so sehr befähigt war, uns über die Lehren der Ebioniten genaue Auskunft zu geben, als er. Nicht allein hatte er lange Jahre hindurch als Vorsteher eines Klosters in der Nähe von Eleutheropolis in Palästina die beste Gelegenheit gehabt, die Ebioniten kennen zu lernen, sondern auch noch später war ihm als Bischof von Salamis auf Cypern, wohin sich ebenfalls der Ebionitismus verbreitet hatte (vgl. §. 6.), dieselbe Gelegenheit geboten, daher denn fast alle seine Nachrichten auf mündlichen Erkundigungen beruhen (vgl. Anm. 24.). — Ganz ungegründet ist der Vorwurf, Epiphanius gestehe selbst ein, die Ebioniten und Elcesaiten vermischt zu haben. Denn in der Stelle, auf welche man sich hierfür beruft, c. 3., stellt Epiphanius als bloße Vermuthung auf (τάχα δὲ οἶμαι), daß die Ebioniten sich wohl mit den Elcesaiten (Elxai) verbunden haben möchten, offenbar durch die innere Verwandschaft veranlaßt, eine äußere Verbindung anzunehmen. Und wie will man diese Annahme damit reimen, daß sich schon vor seiner Zeit vielfache Spuren seiner Ebioniten finden, wie damit, daß sich das System seiner Ebioniten in den Clementinen wiederfindet, was doch höchst merk-

würdig sein müßte, wenn seine Beschreibung Ebioniten und Essäer mit einander vermischt hätte — ganz abgesehn davon, daß sich nachweisen läßt, wie seine Hauptquelle mündliche Erkundigungen sind!

Die erwähnte Uebereinstimmung mit den Clementinen, deren Beachtung in der neuesten Zeit meistens die Polemik gegen des Epiphanius Darstellung hat verstummen lassen, ist von andern Seiten grade als neues Argument gegen deren Glaubwürdigkeit benutzt worden. Epiphanius, hat man eingewandt, hat seine Beschreibung aus dieser Schrift entlehnt, die er nach c. 15. kannte und für ein Product des Ebionitismus hielt [21]), somit hänge von der Richtigkeit dieser

21) Epiphanius sagt hier, daß die Ebioniten die von Clemens verfaßten περίοδοι Πέτρου ihrem Lehrbegriff gemäß verfälscht hätten. Χρῶνται δὲ καὶ ἄλλαις τισὶ βίβλοις, δῆθεν ταῖς περιόδοις καλουμέναις Πέτρου ταῖς διὰ Κλήμεντος γραφείσαις, νοθεύσαντες μὲν τὰ ἐν αὐταῖς, ὀλίγα δὲ ἀληθινὰ ἐάσαντες. Die περίοδοι Πέτρου sind die Recognitionen (vergl. S. 274 ff.), mit der angeblich verfälschten Ausgabe können also nur unsere Clementinen gemeint sein, was sich auch durch die mitgetheilten Stellen vollkommen bestätigt. Waren die Clementinen gleich in Wirklichkeit die Grundschrift, die Recognitionen dagegen eine der Rechtgläubigkeit wenigstens näher gebrachte Ueberarbeitung (s. S. 316 ff.), so kann es doch auf keinen Fall befremden, daß Epiphanius dies Verhältniß umkehrt. Selbst wenn er die letztern nicht für eine ächt clementinische Schrift gehalten hätte, was er nach den angeführten Worten anzunehmen scheint *), würde er sicher die weit mehr häretischen Clementinen als eine verfälschte Ausgabe der Recognitionen betrachtet haben. Denn auch Rufin schrieb den Recognitionen vor den Clementinen eine größere Ursprünglichkeit zu, obwohl er die ersteren in der vorliegenden Gestalt (vergl. S. 128.) nicht für eine ächt clementinische Schrift hielt. — Daß er beide als duas editiones ejusdem operis kannte, geht aus seiner Vorrede zur Uebersetzung der Recogn. (vergl. Cap. III. §. 2.) hervor, daß er den Recogn. größere Ursprünglichkeit beilegt, daraus, daß er diese und nicht die andere Ausgabe «ejusdem operis», die Clementinen, übersetzte. — Ganz unrichtig ist die Meinung Schenkel's de eccles. etc. p. 51., daß die ächten περίοδοι Πέτρου, deren Verfälschung hier die Ebioniten angeklagt werden, unsere Clementinen, die von den Ebioniten verfälschten περίοδοι eine verloren gegangene ebionitische Recension derselben sind — eine Ansicht, die schon dadurch allein fällt, daß der Name περίοδοι Πέ-

*) Ich bitte das S. 128. über Epiphanius Ansicht hinsichtlich der Recognitionen Bemerkte demnach zu berichtigen. Vergl. das Verzeichniß der Druckfehler und Berichtigungen.

Annahme die Glaubwürdigkeit seiner Beschreibung ab, auf keinen Fall könne also aus der Uebereinstimmung der Clementinen mit der Ebionitenbeschreibung des Epiphanius ihr ebionitischer Charakter erschlossen werden [22]). Aber nicht nur ist jene Voraussetzung eine völlig unerweisbare [23a]), sondern eine erweislich unrichtige. Denn wie sollte Epiphanius — um der bei aller

---

τρου nicht den Clementinen, sondern den Recognitionen angehört (vergl. S. 104. u. 274 ff.). Sodann beruht sie auf der falschen Voraussetzung, daß unsere Clementinen ein vom dogmatischen Charakter des Ebionitismus ganz abweichendes Gepräge tragen, was wieder mit seiner alleinigen Anerkennung der vulgairen Ebioniten zusammenhängt (vergl. S. 33.). Wenn Schenkel endlich meint, daß das, was Epiphanius aus den verfälschten περίοδοι mittheile, nicht auf unsere Clementinen passe, daher eine verfälschte Ausgabe derselben voraussetze, so ist dies ebenfalls unrichtig. Alles, was Epiphanius mittheilt, findet sich in unsern Clementinen wieder, die Verwerfung der alttest. Propheten (vergl. S. 193 ff.), die Empfehlung der Ehe (S. 246 f.), die Nachricht, daß Petrus sich täglich gebadet (was freilich ausdrücklich nicht bemerkt ist, aber einmal wird häufig von ihm berichtet, daß er sich gebadet, sodann bringt er in den Clementinen vielfach auf öftere Waschungen, vergl. S. 225., und legt dem Wasser eine geheime Kraft bei S. 229.) und alles Fleischessens enthalten habe (vergl. S. 223 ff.).

22) So der Recensent der Baurschen Schrift über die Lehre von der Dreieinigkeit in Rheinwald's Repertorium 1842. Augustheft S. 109. Einen ähnlichen Einwurf hatte schon Schenkel erhoben l. l. p. 50 seqq. Dieser meint nämlich, Epiphanius habe seine Schilderung aus einer verloren gegangenen Ueberarbeitung unserer Clementinen von Seiten der Ebioniten entlehnt, und Alles in dieser für Ansicht der Ebioniten genommen, was mit den Briefen des Clemens nicht übereingestimmt habe, daher denn die Aehnlichkeit seiner Beschreibung mit unsern Clementinen. Diese ganze Hypothese fällt schon mit seiner Ansicht über die von Epiphanius erwähnten περίοδοι Πέτρου (vergl. die vor. Anm.), ganz abgesehen davon, daß die so große Uebereinstimmung seiner Beschreibung mit unsern Clementinen höchst wunderbar sein müßte, wenn diese aus einer verfälschten Ausgabe derselben entnommen wäre, abgesehen davon, daß sich nachweisen läßt, wie wir gleich zeigen werden, daß seine Nachrichten hauptsächlich auf persönlichem Verkehr mit den Ebioniten beruhen.

23a) Seine Bekanntschaft mit den Clementinen kann doch wohl ebensowenig einen Beweis hierfür hergeben — zumal da er ja auch andere von ihren Schriften kennt, vergl. c. 16. 23. — als die Uebereinstimmung seiner Beschreibung mit dem Lehrbegriff derselben, die doch gewiß auch erklärlich ist, wenn die Darstellung des Epiphanius nicht aus den Clementinen entnommen, sondern der Wahrheit gemäß ist.

Aehnlichkeit oft bedeutenden Abweichungen der Clementinen von seiner Darstellung (vergl. Anm. 29. 31. 32. 46.) nicht zu gedenken — wohl jene so auffallenden Lehren dieser Schrift, daß Adam nicht gesündigt habe [23 b]), dagegen Eva das Princip der Sünde sei, ihre Lehre von dem Gesetz der Syzygien, ihre eigenthümliche Theorie über die Entstehung der Welt, ihre Annahme einer endlichen Vernichtung der Bösen u. s. w. ganz übergangen haben, wenn er seine Beschreibung aus den Clementinen entlehnt hätte! Wie wäre es dabei erklärlich, daß er, da er doch manche Stellen aus dem Evangelium der Ebioniten mittheilt, keine einzige aus den Clementinen, die deren eine so reichliche Anzahl enthalten, entnommen hat, da er doch ihr Evangelium nicht selbst in Händen hatte, sondern die mitgetheilten Bruchstücke nur aus abgeleiteten Quellen schöpfte (vgl. Anm. 17.)! Wie ließe sich die Erscheinung begreiflich machen, daß er Manches mittheilt, dessen Zusammenhang mit dem ebionitischen System ihm selbst nicht klar, erst durch die Clementinen aufgeschlossen wird, daß diese, wie wir nachher sehen werden (vergl. Anm. 26. 34. 38.), manche Lücken ausfüllen, manche Unklarheiten heben müssen! — Dazu kommt vor Allem, daß sich unzweifelhaft darthun läßt, wie seine Hauptquelle — mag er immerhin Einzelnes aus den ebionitischen Schriften, die er c. 15. 16. 23. anführt, und somit auch aus den Clementinen geschöpft haben — der persönliche Verkehr mit den Ebioniten war [24]), zu dem ihm, wie wir oben

---

23 b) Allerdings werden wir später (Anm. 33.) sehn, daß wir diese Annahme auch ohne daß Epiphanius derselben gedenkt, bei seinen Ebioniten voraussetzen müssen. Ich glaube aber aus seinem Schweigen über dieselbe folgern zu dürfen, daß sie ihm nicht bekannt war (wie hätte er wohl unterlassen können eine so auffallende Lehre zu übergehn), und hieraus, daß er seine Beschreibung nicht aus den Clementinen entnommen haben kann.

24) Schon die große Ausführlichkeit und Genauigkeit der Beschreibung des Epiphanius zusammengehalten mit dem Umstand, daß er mehr als irgend ein anderer Vater Gelegenheit hatte, die Ebioniten persönlich kennen zu lernen, muß die Meinung nahe legen, daß dieselbe auf mündlichen Erkundigungen beruht. Daß dies aber wirklich der Fall ist, darüber kann eine genaue Beachtung seiner Nachrichten nicht zweifelhaft lassen. Ueberall theilt er Worte der Ebioniten mit, überall erkennt man den Augenzeugen. Wenn man einen von ihnen fragt, heißt es c. 16., warum

gesehen, seine äußere Lage eine so besonders günstige Gelegenheit darbot. Hat Epiphanius nun aber seine Beschreibung aus dieser Quelle entnommen, so leuchtet leicht ein, daß ihre Treue eine glänzende Bestätigung erhält, wenn wir eine Schrift besitzen, deren dogmatischer Charakter mit jener Darstellung übereinstimmt. Es sind dies unsere Clementinen, die eben wegen dieser Uebereinstimmung ein Product des gnost. Ebionitismus sein müssen.

Somit haben wir eine doppelte Quelle für unsere Kenntniß des gnost. Ebionitismus, jede derselben bedarf der Ergänzung durch die andere. Wie wir in den Clementinen einen Prüfstein haben für die Beurtheilung, in wie weit der Ketzerhaß oder die Unfähigkeit, sich in ein fremdes System hineinzuversetzen, oder endlich Unkenntniß den Epiphanius zu schiefen oder unwahren Darstellungen geführt hat, wie wir durch sie in den Stand gesetzt sind, manches Lückenhafte in seiner Darstellung zu ergänzen, so gibt uns die Beschreibung des Epiphanius einen Maaßstab für die Beurtheilung, in wie weit das System der Clementinen der Richtung, welche der Verfasser

---

sie sich des Fleischgenusses enthalten, so weiß er keine andere, als diese abgeschmackte Antwort zu geben: «weil das Fleisch aus geschlechtlicher Vermischung entsteht». Und jene Verläumdungen gegen den Paulus c. 16, die wir §. 7. mitgetheilt, hatte Epiphanius sicher selbst von ihnen vernommen, zumal er c. 25. sagt, daß er noch viel mehr von denselben erzählen könnte. Und wenn er c. 17. erzählt, daß die Ebioniten sich selbst ihrer Armuth rühmten, *διὰ τό, φασιν, ἐν χρόνοις τῶν ἀποστόλων πωλεῖν τὰ αὐτῶν ὑπάρχοντα*, wenn er in demselben Capitel die mystischen Anrufungsformeln, deren sie sich bei ihren Waschungen bedienten, mittheilt, *βοηθῆτέ μοι κ. τ. λ.*, wenn er am Schluß des Capitels wiederum eine Antwort des Ebioniten anführt, so können wir wohl mit Recht voraussetzen, daß er alles Dieses aus seinem persönlichen Verkehr mit ihnen geschöpft hat. Weiter ist hinzuzunehmen die Stelle c. 18: Wenn man zu ihnen davon redet, wie Abraham den Engeln ein Kalb vorgesetzt, wie Noah Fleisch gegessen, wie Isaak und Jakob geopfert u. s. w., so schenken sie dem keinen Glauben und sagen: «was kümmert uns das Gesetz» u. s. w. — — — Wenn man sie aber weiter fragt, woher sie denn ihre Nachrichten über Moses, Abraham hätten, so antworten sie, es sei ihnen dies von Christo geoffenbaret. Vergl. auch c. 26: Christus, sagt der Ebionit, ist beschnitten, auch Du laß Dich beschneiden — Worte, die Epiphanius sicher selbst von ihnen vernommen hatte.

Man hat sich zunächst auf das Zeugniß des Epiphanius berufen, h. XXX, 3., daß die Sampsäer, Ossener und Elcesaiten sich den Ebioniten angeschlossen hätten. Längst schon ist die Vermuthung aufgestellt, daß die Ossener keine andern als die Essener sein möchten [2]). Credner [3]) geht noch weiter und sucht auf höchst scharfsinnige Weise zu zeigen, daß alle drei Namen die drei ersten Classen der Essener, die bekanntlich in vier Classen zerfielen, bezeichnen. Ich kann weder die eine, noch die andere Meinung theilen [4]), doch mögen wir immerhin Credner'n beipflichten.

Allein wie lautet das Zeugniß des Epiphanius? Ich glaube wohl (τάχα δὲ οἶμαι), sagt er, daß sich den Ebioniten Elxai, der falsche Prophet der Sampsäer, Ossener und Elcesaiten, anschloß. Wir haben hier also eine bloße, offenbar, wie §. 8. bemerkt, durch die innere Verwandschaft der Elcesaiten mit den Ebioniten veranlaßte Conjectur des Epiphanius. Und auf eine bloße historische Conjectur des Mannes, der überall, wo er nicht Selbsterlebtes berichtet, anerkannter Weise mit so großer Vorsicht zu gebrauchen ist, auf eine bloße Conjectur, die er obenein nur schüchtern auszusprechen sich getraut (τάχα), sollte zu bauen sein? Credner erkennt dies selbst und legt das Hauptgewicht auf die dogmatische Uebereinstimmung, wobei er sich jedoch nicht verschweigt, daß man nicht behutsam genug mit dem Schlusse von einer innern Aehnlichkeit auf eine äußere Verbindung sein könne. Dennoch ist der sonst so besonnene

---

Schneckenburger, Baumgarten-Crusius, Hoffmann, Döllinger, Rothe, Hilgers, Detmer, Gfrörer, Böttger (Beiträge zur Einleitung in die paulin. Briefe Abth. V., Göttingen 1838. S. 159 f.), Engelhardt, Hefele (theol. Quartalschrift 1840. S. 342 ff.), Schwegler, Alzog gebilligt worden.

2) So schon Salmasius (Plinianae exercitationes, Parisiis 1629. p. 610 seq.), dann Rhenferd, Baumgarten (Auszug aus der Kirchengeschichte II. S. 513.), Döderlein, Bellermann, Baumgarten-Crusius, Hoffmann.

3) Beiträge S. 369. Ihm stimmen Rothe und Alzog bei.

4) Sollte auch die Secte der Elcesaiten, deren Origenes (bei Euseb h. e. VI, 38.) als einer vor Kurzem entstandenen gedenkt, die vierte Classe des essenischen Ordens gewesen sein?

Kritiker hier nicht mit gehöriger Umsicht zu Werke gegangen. Prüfen wir die vorgebrachten Gründe.

Daß der Begriff von Gott, als einem einzigen, vollkommensten, liebevollen Wesen, als dem Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge, bei den Essenern und Ebioniten derselbe ist [5]) (vergl. seine Abhandl. S. 312.), daß beide eine bloße Fortdauer der Seelen glaubten, aber die Auferstehung des Leibes verwarfen [6]) (S. 313.), auf die Kenntniß der Engelnamen großes Gewicht legten [7]), einer asketischen Richtung zugethan waren [8]), sich die Reinheit des Körpers besonders angelegen sein ließen und öftere Waschungen dringend anempfahlen, alles Dieses ist zu allgemein und trifft viel zu wenig weder das Eigenthümliche des Essenismus, noch des gnost. Ebionitismus, als daß es in Betracht kommen könnte. Von ungleich größerer Bedeutung würde sein, wenn beide den Opfercultus verworfen

---

5) Obgleich doch der Begriff Gottes im Essenismus auf keinen Fall ganz derselbe ist, wie im gnost. Ebionitismus. Mag man über die εἱμαρμένη des Erstern eine Ansicht haben, welche man will (vergl. besonders Dähne S. 488 ff.), keinesfalls darf man das Gleiche vom gnost. Ebionitismus annehmen, da die Clementinen (vergl. oben S. 133.) die Annahme der εἱμαρμένη ausdrücklich bestreiten.

6) Es ist jedoch wohl zu beachten, daß die Essener eine völlig körperlose Unsterblichkeit behaupteten, wogegen die Clementinen — und wir haben keinen Grund, dieses für eine ihnen eigenthümliche, nicht dem gnost. Ebionitismus gemeinsame Ansicht zu halten — eine Verwandlung der Körper in Lichtnaturen annahmen. Vergl. S. 251.

7) Einen Beleg für die weite Verbreitung der Beschäftigung mit der Angelologie unter den Juden gibt die vom alex. Clemens Strom. VI, 5. aus dem κήρυγμα Πέτρου aufbewahrte Stelle: μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε, καὶ γὰρ ἐκεῖνοι — — — οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις κ. τ. λ.

8) Auch hier bieten sich der genauern Betrachtung mehrfache Differenzen dar. Die gnost. Ebioniten hielten den Besitz alles dessen, was nicht unumgänglich nothwendig sei, für unerlaubt, die Essener verwarfen dagegen den Reichthum nicht ganz und gar, sondern nur den Besitz von Privatvermögen (Dähne S. 476 f.); die Ersteren hielten ungeachtet ihrer asketischen Richtung das eheliche Leben für an sich gut und wünschenswerth (vergl. S. 247.), wogegen auch die Classe von Essenern, welche in der Ehe lebte, sie nur als Mittel zur Erhaltung des Geschlechts zuließ.

hätten [9]). Von den gnost. Ebioniten ist dies ausgemacht, im Betreff der Essener wird fast allgemein ein Gleiches angenommen (Bellermann, Credner, Schneckenburger, Baur, Dähne, Gfrörer). Allein dagegen spricht ganz entschieden die Stelle des Josephus antiqq. XVIII, 1. §. 5: Sie bringen kein Opfer im jerusalemischen Tempel dar (*εἴς τε τὸ ἱερὸν ἀναθήματά τε στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσιν*), sondern *ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν*. Denn in dem letztern Satze *θυσία* in einem andern Sinn zu fassen als das erste Mal, d. h. im uneigentlichen Sinn (Dähne, alex. Rel.phil. S. 492. Anm., Baur, de Ebionitarum etc. p. 44 seq.), ist ebenso unstatthaft, als *ἐφ' ἑαυτῶν* zu erklären «an sich selbst» (Bellermann, über Essener und Therapeuten S. 64., Schneckenburger, über das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe S. 109.) grammatisch unrichtig. Der Sinn kann kein anderer sein als: sie verrichten bei sich, in ihrer Gemeinschaft die Opfer. Allein man glaubt in der Stelle des Philo quod omnis probus liber c. 12. (nach der Ausgabe von Mangey tom. II. Lond. 1743. p. 457.) das Gegentheil ausgesprochen zu finden.. Wäre dies der Fall, so würden wir dennoch unstreitig dem Bericht des Josephus folgen müssen, nicht nur, weil seine Beschreibung überhaupt mehr Glauben verdient als die des Philo, der das Interesse hat, die Essener als Ideal der praktischen Weisheit erscheinen zu lassen, sondern weil auch leicht erklärlich ist, wie die Nichttheilnahme am Opfercultus zu Jerusalem die Beschuldigung veranlassen konnte, als verwürfen sie das Opfern ganz. Allein daß jene Stelle des Philo dieses nicht besagt, zeigt treffend Neander in der 2ten Ausgabe seiner Kirchengeschichte I. S. 82. — Weiter glaubt Credner (vergl. auch Baur p. 36.) aus der Nachricht des Philo, daß die Essener sich viel mit der Frage über den Ursprung des Alls beschäftigten, folgern zu können, daß sie die ganz eigene Schöpfungstheorie der Clementinen, die wir nicht einmal allgemein bei den gnost. Ebioniten voraussetzen dürfen (vergl. §. 8. Anm. 48.), getheilt — in der That eine

9) Hierauf legt auch Baur de Ebionitarum etc. p. 45. ganz besonderes Gewicht. Si quid aliud, heißt es daselbst, hoc certe arctiori aliquo cum Essenis junctos fuisse vinculo Ebionitas ostendere mihi videtur. Vergl. auch seine Gnosis S. 46 f.

Folgerung, um die es immer noch höchst mißlich stände, wenn das erwiesen wäre, was Credner erst erweisen will, daß der gnost. Ebionitismus aus dem Essenismus hervorgegangen ist!

So fällt denn alles Einzelne, was Credner für jene Ableitung beigebracht hat, bei genauerer Betrachtung, theils als unrichtig, theils als durchaus unwesentlich zusammen. Ist der gnost. Ebionitismus aus dem Essenismus entstanden, so müssen in diesem die Keime für die eigenthümlichen Lehren des ersteren liegen. Sind diese nun aber die Unterscheidung der Urreligion und des ächten Mosaismus von der alttest. Religion und die Identificirung des erstern mit dem Christenthum, die Unterscheidung einer doppelten Prophetenreihe, der der wahren, Adam, Abraham — — — Moses, Jesus, und der der falschen Propheten, der Propheten des a. Test., und die Zulassung eines Dualismus, so weit er mit dem Monotheismus vereinigt werden konnte, so müßten wir, wenn der gnost. Ebionitismus seine Heimath im Essenismus hätte, in diesem dieselbe Annahme, daß der Pentateuch die ächt mosaische Lehre nicht unverfälscht enthalte, die gleiche Unterscheidung der Urreligion und ächt jüdischen Religion von der alttestamentlichen, die gleiche Verwerfung der alttest. Propheten, dieselbe Anerkennung des Adam, Abraham u. s. w. als der wahren Propheten finden. Von allem Diesen treffen wir aber nicht die geringste Spur im Essenismus an. Nichts könnte die Behauptung auch nur scheinbar rechtfertigen, daß die Essener Adam und die Patriarchen für die wahren Propheten gehalten [10]), viel weniger daß sie in Adam den höchsten geschaffenen Geist erblickt hätten. Und wenn sie den Moses höher stellten, als alle andern alttest. Schriftsteller, so ist dies einmal nicht etwas ihnen allein Zukommendes, auf jeden Fall aber etwas Anderes als die gnostisch-ebionitische Annahme, daß die Letzteren Propheten des Irrthums gewesen seien. Endlich waren sie auch von der dem gnost. Ebionitismus wesentlichen Voraussetzung, daß Moses den Pentateuch nicht selbst verfaßt, sondern

10) Baur'n fällt dieser Beweis nicht schwer. Er identificirt bloß die Nasaräer des Epiphanius (über welche S. 451.) mit den Essenern l. l. p. 32.

dieser neben manchem Rechten vieles Irrige und Falsche enthalte, gänzlich fern [11]). Denn nicht allein fehlt jede Andeutung, die hierauf führen könnte, in den Beschreibungen der Essener, sondern wir wissen auch, daß sie sich bei solchen Stellen, die mit ihren Ansichten wörtlich gefaßt im Widerspruch standen, der allegorischen Interpretation bedienten. Will man diesen Unterschied aber für einen unbedeutenden ausgeben, indem man meint, daß die allegorische Erklärung ihnen nur als Mittel gedient habe, die innerlich aufgegebene Autorität äußerlich nicht bei Seite zu setzen, also ein Werk des Betrugs gewesen sei, erfunden den äußern Anstoß zu vermeiden, so geht man von einer freilich weit verbreiteten Ansicht über die allegorische Auslegung aus, welche ich jedoch entschieden für falsch halten muß, da die Allegorie vielmehr auf dem strengsten Inspirationsbegriff ruht — von einer Ansicht, welche bei den Essenern um so weniger statthaft ist, als diesen die strengste Wahrhaftigkeit als eine der ersten Pflichten galt [12]).

Wenn wir demnach sagen müssen, daß der Essenismus nicht die Erklärung für die eigenthümlichen Lehren des gnost. Ebionitismus darbietet, also nicht der Boden sein kann, aus dem dieser hervorgegangen ist, so bleibt uns, da unsere Kenntniß des Judenthums zur Zeit der Erscheinung Christi zu lückenhaft ist, zur Erklärung des gnost. Ebionitismus nur übrig, im Allgemeinen auf das Eindringen altorientalischer Elemente in das Judenthum seit dem Exil zu verweisen und einzelne analoge jüdische Vorstellungen beizubringen, in welcher Beziehung ich auf Neander's gnost. Systeme S. 403. 406., besonders aber auf Schneckenburger (Tüb. Zeitschrift 1830. I. S. 121 ff.) hinweisen muß. Manches hierher Gehörige wird auch eine mit großer Umsicht vorzunehmende kritische Sichtung des von Gfrörer in seinem Jahrhundert des Heils Beigebrachten ergeben können.

Noch ist die Streitfrage zur Sprache zu bringen, ob der

---

11) Die Voraussetzung, auf welcher Credner S. 314. den Schluß baut, daß die Essener Manches im Pentateuch für verfälscht erklärt hätten, — die Annahme, daß sie den Opfercultus verworfen haben, — ist vorhin als unrichtig erwiesen worden.

12) Wie ganz anders auch hierin die Clementinen! Vgl. S. 243.

gnost. Ebionitismus gleichzeitig mit dem vulgairen entstanden ist, oder seine Entstehung einer späteren Zeit angehört. Letzteres ist vielfach behauptet worden (vergl. S. 37.). Allerdings erkennen wir in der frühesten Ebionitenbeschreibung bei Justin nur die vulg. Ebioniten. Allein da der Ebionitismus überhaupt erst kurz vor der Mitte des 2ten Jahrhunderts entstanden ist (vergl. S. 466 f.), da die Clementinen bald nach der Mitte dieses Jahrhunderts verfaßt sind (vergl. §. 10.), und wir schon in der Beschreibung des Irenäus eine Spur des gnost. Ebionitismus antreffen (vergl. §. 7.), da sich endlich die ersten Anfänge desselben schon im apostolischen Zeitalter nachweisen lassen [13]), so kann die Annahme einer gleichzeitigen Entstehung keinen Bedenklichkeiten unterliegen.

Wir wenden uns jetzt von der Betrachtung des Ebionitismus wieder zu den Clementinen zurück.

---

§. 10.

Tendenz der Clementinen. — Ort und Zeit der Abfassung. — Dogmatischer Charakter der römischen Gemeinde in den ersten Jahrhunderten.

Die nächste und hauptsächlichste Tendenz der Clementinen war, der Richtung, aus der sie hervorgegangen sind, dem gnost. Ebionitismus in weitern Kreisen Eingang zu verschaffen, denselben unvermerkt in die katholische Kirche einzuführen. Zwar war der Ebionitismus schon gleich von seinem ersten bestimmten Auftreten an als häretische Erscheinung angesehen worden (vergl. S. 442 ff.), und je mehr sich die Kirche aus der frühern Unbestimmtheit heraus seit den ersten Decennien des 2ten Jahrhunderts zu größerer Klarheit und Bestimmtheit zu erheben anfing, desto weniger stand eine Ausgleichung mit der Kirche zu erwarten. Allein jene Ausbildung war zur Zeit der

---

13) In den Gegnern des Paulus im Colosserbrief und den Pastoralbriefen. — Es war meine Absicht, auf die ersten Anfänge des gnost. Ebionitismus, wie auf die verwandten Erscheinungen genauer einzugehn, allein die Zeit und der Raum gestattet mir weder das Eine noch das Andere.

Abfassung unserer Clementinen noch im Werden; zudem war durch den gewaltigen Kampf mit dem Gnosticismus der Blick bald vom Ebionitismus mehr abgezogen worden. In jener Zeit der allgemeinen Gährung nun konnte wohl ein geistig auf der Höhe der Zeit stehender Mann den Gedanken fassen, dem gnost. Ebionitismus allgemeine Herrschaft in der Kirche zu verschaffen.

Diese Absicht spricht der Verfasser selbst so deutlich und bestimmt aus, h. II, 17., als es in einer dem Clemens untergeschobenen Schrift nur möglich war. Wenn Petrus hier nämlich, bevor er seine Lehrvorträge an das Volk und seine Disputationen beginnt, als Zweck seiner Sendung angibt, den verderblichen Einfluß des Magiers Simon aufzuheben, und dann fortfährt: «so muß also zuerst das falsche Evangelium von einem Irrlehrer kommen, darauf nach der Zerstörung des heiligen Ortes das wahre Evangelium heimlich verbreitet werden», so spiegelt sich offenbar in der Stellung, die der Verfasser hier dem Petrus zum Simon anweiset, das Verhältniß ab, in welches er sich mit seiner Schrift zur damaligen Zeit stellte. Wie Simon hier den Paulus repräsentiren soll [1]), und die Aufgabe

1) Die Stelle lautet: *Οὕτως δή, ὡς ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς, καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι.* Vorher hatte Petrus gesagt, nach dem Gesetz der Syzygien müsse er dem Magier Simon nachfolgen und seinen verderblichen Einfluß aufheben. Da er nun mit einem *οὕτως δή* fortfährt «auf diese Weise muß also das falsche Evangelium zuerst kommen», so kann er unter dem falschen Evangelium nicht eine auf die Lehre des Magiers folgende Irrlehre, unter dem *πλάνος τις* nicht einen dem Magier nachfolgenden Irrlehrer verstehn (wie Neander gnost. Systeme S. 366. will, der die Worte unmittelbar auf Paulus bezieht), sondern das *ψευδὲς εὐαγγέλιον πλάνου τινός* ist zunächst die falsche Lehre des Magiers selbst. Aber wie der Verfasser den Magier hauptsächlich nur als Repräsentanten des Paulus einerseits, anderseits des Gnosticismus gebraucht (vergl. S. 91—101.), so kann in unserer Stelle nicht zweifelhaft sein, daß er hier die erstere Rolle zu spielen hat, daß also der *πλάνος τις* zunächst freilich Simon Magus, eigentlich aber der Apostel Paulus ist, ebenso wie der *ἄνθρωπος ἐχθρός* des zu den Homilien gehörenden petrinischen Briefes gradezu der Apostel Paulus ist, vergl. S. 74. Dies wird auch durch die Wote *μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου* bestätigt. Die Deutung von Neander, als chronologische Bestimmung,

des Petrus ist, den verderblichen Einflüssen desselben entgegenzuwirken und dem wahren Evangelium heimlich Eingang zu verschaffen, so wollte er mit seiner Schrift das paulinische Christenthum verdrängen und dem Evangelium des Petrus, d. h. dem gnost. Ebionitismus heimlich Eingang verschaffen. Dieselbe Tendenz, welche sich hierin offen ausspricht, offenbart sich auch bei genauer Betrachtung der Eigenthümlichkeiten unserer Schrift.

Aus dem angegebenen Zweck erklärt sich zunächst die Erscheinung, daß der Verfasser solche Härten des gnost. Ebionitismus abgeschliffen und gemildert hat, welche den Anstoß der Kirche immer wach erhalten und eine Ausgleichung unmöglich gemacht haben würden. So wird an keiner Stelle die absolute Nothwendigkeit der Beschneidung geltend gemacht — nur in der s. g. *διαμαρτυρία* (über welche siehe S. 73 ff.) wird derselben gedacht, in den Homilien gar nicht — an keiner Stelle ausdrücklich die Enthaltung von allem Fleischgenuß gefordert, obgleich doch beides dem gnost. Ebionitismus wesentlich ist (vergl. §. 8.), und auch unser Verfasser seinen Principien zufolge auf beides bestehen mußte [2]). Allein der Zweck, den er

---

«nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels» (ebenso Rothe, die Anfänge u. s. w. S. 538.), kann nur bei seiner Erklärung des *ψευδὲς εὐαγγέλιον* von einem auf die Lehre des Magiers folgenden falschen Evangelium bestehn. Ich glaube, daß Baur hier das Richtige getroffen hat (Christuspartei S. 128.), wenn er meint, daß der Verfasser das auf die Aufhebung des mosaischen Gesetzes und der Institutionen des Judenthums hinzielende Verfahren des Paulus als eine *καθαίρεσις τοῦ ἁγίου τόπου* bezeichnet habe, um diese wilde, ächt heidnische Gesetzesstürmerei mit Anspielung auf den Act. XXI, 28. berichteten Vorfall als Vorspiel der bald darauf durch die Römer erfolgten Zerstörung Jerusalems und des Tempels, des *τόπος ἅγιος* darzustellen. — Nur einen scheinbaren Einwurf gegen diese Erklärung könnte begründen, daß die angeführte Stelle Jesu mit den Worten *ὡς ἀληθὴς κ. τ. λ.* beigelegt wird, da sie, wie Credner Beiträge S. 329. richtig bemerkt, frei gehalten ist.

2) In Betreff des Fleischgenusses vergl. S. 223 ff. Daß er ebenfalls nach seinen Principien auf die absolute Nothwendigkeit der Beschneidung bestehen mußte, folgt aus seinem Grundsatz, nach dem alles ächt Mosaische im Christenthum fortbestehen müsse. Daß er aber das Gebot der Beschneidung nicht zu den spätern Zusätzen gezählt haben kann, geht

vor Augen hatte, machte hierin ein Nachgeben nothwendig. So schlug er den Weg ein, daß er Beschneidung und Enthaltung vom Fleischgenusse als etwas besonders Verdienstliches hinstellte. Vergl. S. 244.

Auf diese Tendenz weiset auch die eigenthümliche Stellung hin, welche die Clementinen dem Apostel Paulus gegenüber einnehmen. So sehr das ganze dogmatische System des Verfassers auch mit der paulinischen Anschauungsweise in directem Widerspruch steht, so sehr er auch die Erbitterung gegen den Paulus mit seinen Glaubensgenossen theilt, so wenig erlaubte die Absicht, welche er verfolgte, mit einem directen Angriff auf ihn hervorzutreten. So ging sein Bestreben dahin, den Apostel Paulus unvermerkt zu verdrängen. Deshalb mußte Petrus die heidnischen Länder durchziehn, das Evangelium den Heiden zu bringen, ja er mußte ausdrücklich an mehreren Stellen als der eigentliche Apostel der Heiden bezeichnet werden [3]. Allein dies genügte dem Verfasser noch nicht. Dem Simon Magus, welchem Petrus überallhin folgt, dessen verderblichem Einfluß sein Beruf ist entgegenzutreten, wird zu wiederholten Malen die Rolle des Paulus übertragen. Er wird als derjenige dargestellt, welcher den Petrus überall verläumbdet, als ob nach seiner wahren Ansicht das Gesetz aufgehoben sei, er dies aber nicht offen zu verkündigen wage [4]), der ihn deshalb einen

— wenn dies überhaupt eines Erweises bedürfte — daraus hervor, daß er in der s. g. διαμαρτυρία auf dieselbe ein großes Gewicht legt, wogegen ihm alle spätern Zusätze absolut verwerflich erscheinen.

3) Vergl. S. 87.

4) Freilich ist unter dem ἐχθρὸς ἄνθρωπος des petrinischen Briefes, der jene Anschuldigung gegen Petrus erhebt, nicht zunächst der Magier und nur mittelbar Paulus (wie öfter behauptet worden), sondern nur der letztere zu verstehen, vergl. S. 74. Allein auch dem Simon wird dieselbe Schmähung zur Last gelegt, wenn Petrus h. XVII, 19. ihm den Vorwurf macht, ihn verläumbdet und einen κατεγνωσμένον genannt zu haben. Denn so gewiß sich beide Stellen, die des petrin. Briefs und der Homilien auf den Gal. II. erwähnten Vorfall zwischen Petrus und Paulus beziehn, so bestimmt kann die Verläumbdung, deren Simon in der letztern beschuldigt wird, nur in dem Vorwurf bestehen sollen, als ob Petrus durch sein Dringen auf die Nothwendigkeit des Gesetzes seine wahre Ueberzeugung verläugne. Vergl. das Genauere S.

κατεγνωσμένον nennt (vergl. Gal. II, 11.), der sich selbst eine Berufung zum Apostelamt vermittelst einer Erscheinung Christi beilegt und die Gottheit Christi behauptet [5]), und Petrus muß die Unwahrheit jener Anschuldigung aufdecken, muß die Möglichkeit bestreiten, vermittelst einer Vision zum Apostelamt befähigt zu werden, und die Wirklichkeit dieser Erscheinung in Zweifel ziehn, endlich die Behauptung der Gottheit Christi widerlegen (vergl. S. 96 ff.) So sollten unvermerkt Ansichten verbreitet werden, mit denen das apostolische Ansehn des Paulus nicht bestehen konnte, so sollte Petrus hinfort als eigentlicher Heidenapostel angesehen und Paulus aus dem Ansehn, welches er genoß, verdrängt werden. Nur an einigen Stellen tritt diese pseudonyme Polemik gegen den Heidenapostel unmittelbar gegen ihn hervor, obgleich in einer Weise, die nur für den Empfänglichen verständlich sein sollte [6]).

---

97 f., woselbst noch die Stelle h. III, 59., in der Simon ebenfalls als Verläumder des Petrus bezeichnet wird, hinzuzunehmen gewesen wäre.

5) Vergl. oben S. 96 ff.

6) Wie in der S. 74. besprochenen Stelle des petrinischen Briefs, so wird auch in dem 35sten Cap. der 11ten Homilie unmittelbar der Apostel Paulus angegriffen. Hier erzählt Petrus, wie der Teufel, nachdem er den Erlöser vergeblich versucht, versprochen habe *ἐκ τῶν αὐτοῦ ἐπηκόων πρὸς ἀπάτην ἀποστόλους πέμψαι*, und warnt darauf das Volk: *διὸ πρὸ πάντων μέμνησθε ἀπόστολον, ἢ διδάσκαλον, ἢ προφήτην μὴ πρότερον ἀντιβάλλοντα αὐτοῦ τὸ κήρυγμα Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου* — — — *καὶ μὴ* (das *μὴ* ist nothwendig hinzuzusetzen) *μετὰ μαρτυρίων προσεληλυθότα πρὸς ὑμᾶς, ἵνα μὴ ἡ κακία ἡ τῷ κυρίῳ προδιαλεχθεῖσα ἡμέρας τεσσαράκοντα μηδὲν δυνηθεῖσα ὕστερον ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πεσοῦσα καθ' ὑμῶν ἐκπέμψῃ κήρυκα, ὡς νῦν* (vergl. S. 90. Anm. 7.) *ἡμῖν τὸν Σίμωνα ὑπέβαλεν.* Man hat bei dem falschen Apostel, vor dem hier gewarnt wird, zum Theil an den Magier Simon gedacht. Allein gewiß mit Unrecht. Denn einmal würde in diesem Fall der Vorwurf, daß er seine Lehre nicht mit der des Jacobus verglichen habe, mindestens höchst unpassend sein, sodann aber wird der falsche Apostel als ein künftiger beschrieben. Denn von dem *ὕστερον*, welches zunächst freilich mit dem *προδιαλεχθεῖσα* zusammenhängt, ganz abgesehn, liegt schon in der Warnung des Petrus: «hütet Euch, damit nicht der Teufel einen Apostel gegen Euch sende», ganz bestimmt die Hinweisung auf eine künftige Zeit. Endlich wird Simon mit den Worten *ὡς νῦν κ. τ. λ.* unverkennbar als Vorläufer von dem bezeichnet, gegen den die angeführte Stelle gerichtet ist, ganz ähnlich wie h. XVI, 21. Vergl. oben S. 90.

Trotz dieser Vorsicht, womit der Verfasser den gnost. Ebionitismus der Kirche näher zu bringen suchte und eine unum-

---

Wenn uns die Umständlichkeit und Genauigkeit der Beschreibung zeigt, daß der Verfasser einen Bestimmten im Sinn hat, vor dem er hier den Petrus in prophetischer Vorherverkündigung warnen läßt, so führen die angegebenen Merkmale mit Nothwendigkeit auf die Annahme, daß dies kein Anderer als der Apostel Paulus sein kann.

Dagegen erhebt Schenkel l. l. p. 72. Widerspruch, indem ja als Merkmal des falschen Apostels angegeben werde, daß er seine Lehre nicht dem Jacobus vorgelegt und seine Billigung erhalten habe, was von Paulus nach seinem eigenen Geständniß erfüllt sei. Wolle man aber sagen, fährt Schenkel fort, der Verfasser habe diesem Zeugniß keinen Glauben beimessen können, so würde man einen Zirkelschluß begehn, indem man schon voraussetzen würde, daß er den Paulus für einen Betrüger gehalten habe. Ganz gewiß, sobald wir aus diesen Worten allein beweisen wollten, daß der Verfasser den Paulus verworfen habe. Aber ebensowenig kann hieraus allein das Gegentheil abgeleitet werden. Der Verfasser gibt als Kriterium der ächten Lehre die Uebereinstimmung mit dem Jacobus an. Wenn Schenkel nun aber sagt, Paulus bezeuge im 2ten Capitel des Galaterbriefs, daß seine Lehre von Jacobus gebilligt worden sei, also könne der Verfasser ihn nicht verworfen haben, so fällt er derselben Beschuldigung eines Zirkelschlusses anheim, die er gegen Baur erhoben hat, da er voraussetzt, daß er dem Paulus in einer Sache Glauben schenkt, die ihm als Kriterium der ächten Lehre gilt — in der Versicherung seiner Uebereinstimmung mit Jacobus — also schon voraussetzt, daß er ihn für einen ächten Lehrer gehalten. So wenig aus diesen Worten allein das Eine, so wenig kann auch das Andere gefolgert werden, vielmehr ist nach diesem Merkmal beides möglich, daß er ihn als ächten Lehrer anerkannte und daß er ihn verwarf, in welchem letztern Fall er seiner Versicherung, mit Jacobus übereinzustimmen, keinen Glauben schenken konnte. Zeigen also die andern angegebenen Merkmale deutlich, wie wir dies gleich nachher darthun werden, daß der falsche Apostel, vor dem hier Petrus warnt, kein anderer als Paulus sein kann, so kann jenes Merkmal keinen Grund dagegen abgeben.

Sodann ist gegen Schenkel zu erinnern, daß es sich hier gar nicht darum handelt, ob der Verfasser die apostolische Autorität des Paulus anerkannt habe oder nicht. Wie schon aus dem ganzen dogmatischen Charakter seiner Schrift hervorgeht, daß er denselben nicht anerkennen konnte, so folgt dies, wie wir vorhin gezeigt haben, noch mehr daraus, daß er den Petrus als den eigentlichen Heidenapostel hinstellt, und dem Magier Simon zu wiederholten Malen die Rolle des Paulus übergibt; endlich ist der ἄνθρωπος ἐχθρός des petrinischen Briefs (vergl. S. 74.) doch unzweifelhaft Paulus selbst. Sondern es handelt sich hier nur

wundene, offene Bekämpfung des Paulus vermied, hätte er dennoch schwerlich hoffen können, seinen Ansichten Eingang zu verschaffen, wenn er sie unter seinem Namen dargelegt hätte. Deshalb ließ er den Apostel Petrus als Verfechter seiner Richtung, bald in Lehrvorträgen an das Volk, bald in vertraulichen Unterredungen, bald in Disputationen auftreten, und bot nun Alles auf, die Glaubwürdigkeit der petrinischen Reden und Thaten außer allem Zweifel zu setzen. Aus diesem Grunde ließ er sie vom römischen Clemens niedergeschrieben sein, und suchte dessen Befähigung zu einer solchen Beschreibung dadurch darzuthun, daß er ihn in eine ganz nahe Verbindung mit Petrus brachte und von diesem selbst hierzu beauftragt sein ließ. Aber so war es immer doch nur die Autorität des Clemens, welche für die Treue der Erzählung bürgte. Dies genügte dem

---

darum, ob unsere Stelle unmittelbar gegen ihn gerichtet ist, da wir ihn für gewöhnlich in den Clementinen nur mittelbar bekämpft finden. Können wir demnach also voraussetzen, daß der Verfasser die apostolische Autorität des Paulus nicht annimmt, so müssen wir nach dem vorhin Bemerkten auch sagen, daß er seinem Zeugniß hinsichtlich der Uebereinstimmung mit Jacobus keinen Glauben beimessen konnte.

So paßt denn jenes besprochene Merkmal vollkommen auf den Paulus. Deutlicher führt das Uebrige, was von jenem falschen Apostel ausgesagt wird, auf denselben. Zunächst wird er als Apostel beschrieben *μέμνησθε ἀπόστολον*, denn wenngleich hinzugesetzt wird *ἢ διδάσκαλον, ἢ προφήτην*, so geschieht dies nur, um die Vorherverkündigung unbestimmter zu halten, und aus der Voranstellung des *ἀπόστολος* ist ersichtlich genug, was dem Verfasser die Hauptsache war. Genauer wird dieser falsche Apostel als ein solcher bezeichnet, der damals, als Petrus dies aussprach, noch nicht aufgetreten war, aber noch zu Lebzeiten des Jacobus auftreten werde, und zwar ganz plötzlich und unerwartet *ὡς ἀστραπὴ κ. τ. λ.* Gewiß ist nur möglich, an den Paulus zu denken, und die Worte *ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ — — — πεσοῦσα* als Anspielung auf seine plötzliche Bekehrung zu fassen.

Fassen wir hier schließlich die Gründe zusammen, welche die Clementinen gegen das apostolische Ansehn des Paulus vorbrachten, so machten sie zunächst geltend, daß er nicht in einem äußern, persönlichen Verkehr mit Christo gestanden und nicht durch ihn selbst unmittelbar zum Apostel eingesetzt sei, indem sie die Möglichkeit einer solchen Berufung durch eine Erscheinung läugneten und die Wirklichkeit der Erscheinung bezweifelten (vergl. S. 97.), sodann daß er nicht mit Petrus (vergl. S. 98.) und mit Jacobus übereinstimme, wobei sie ihn in seiner Versicherung des Gegentheils der Unwahrheit beschuldigten.

Verfasser noch nicht; auf höchst geistreiche Weise wußte er durch die den Homilien vorangesetzten Stücke die Bürgschaft des Petrus selbst für die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu gewinnen, wie wir dies Alles S. 80—85. ausführlich nachgewiesen haben. — Ein anderes Mittel mußte ihm die Bekämpfung des Gnosticismus und des Heidenthums hergeben. Je mehr der Verfasser in dieser Bestreitung in vollem Recht erschien und auf Beifall rechnen konnte, desto leichter konnten solche Ansichten, die, ohne Weiteres hingestellt, Widerspruch erregt haben würden, bei den Lesern unvermerkt Eingang gewinnen. Unter denselben Gesichtspunkt ist auch das geflissentliche Hervorheben der bischöflichen Würde zu stellen. Seit dem Ende der apostolischen Zeit hatte ganz allmählig die Unterordnung der Presbyter unter die Bischöfe begonnen. Aber jene Veränderung war zur Zeit unsers Verfassers noch im Werden begriffen. Der Verfasser hatte auch hierin seine Zeit erkannt. Nicht daß er den hierarchischen Grundsätzen huldigte — wir haben oben gesehen, wie diese früher im Ebionitismus, als in der katholischen Kirche gezeitigt werden mußten —, sondern daß er sie so geflissentlich überall hervorhob, hat seinen Grund in der Tendenz, dem gnost. Ebionitismus allgemeine Herrschaft in der Kirche zu verschaffen. Wie sehr mußte sich nicht in jener Zeit eine Schrift empfehlen, in welcher das Episkopalsystem so bestimmt vertreten und auf die Apostel zurückgeführt wird! Und wie erwünscht mußte namentlich jene Nachricht, die wir zuerst in den Clementinen finden (vergl. S. 117.), daß Petrus selbst der erste Bischof von Rom gewesen, der römischen Kirche sein [7])! Aus demselben Gesichtspunkt ist endlich wohl auch das Hervorheben der Nothwendigkeit einer Repräsentation der ganzen Kirche in einem Oberbischof (vergl. das Ende des §.) zu betrachten.

Ein weiterer Zweck, den der Verfasser verfolgte, war die Widerlegung des Gnosticismus und des Heidenthums. Wir haben vorhin gesagt, daß diese Polemik ihm gleichfalls als Mittel gedient habe, seinen Ansichten um so leichter Anerken-

---

7) Diese Wahrnehmung hatte Flügge a. a. O. (vergl. oben S. 27.) zur Behauptung veranlaßt, die Clementinen seien zu Gunsten des röm. Stuhls verfaßt.

nung zu verschaffen. Doch darf dies keineswegs als Hauptzweck derselben angesehen werden. Unstreitig lag dem Verfasser selbst um so mehr an der Widerlegung des Gnosticismus, als er sich demselben in manchen Punkten noch mehr näherte als die Richtung, welche er vertrat. Wir können uns hier einer Beleuchtung der Stellung des gnost. Ebionitismus und des eigenthümlichen gnost. Ebionitismus der Clementinen zum Gnosticismus nicht wohl entziehn, zumal da Baur im System der Clementinen eine judaisirende Form der Gnosis findet.

Wenn Neander (Kirchengeschichte 2te Aufl. I. 2. S. 680.) meint, es könne manche Erscheinungen geben, bei welchen es streitig sei, ob wir sie den judaisirenden oder gnostischen Secten beizuzählen haben, und daß beides sein Recht haben könne, die Entwicklungsreihe der judaisirenden Secten damit zu enden, oder die Entwicklung der gnostischen damit anzufangen, so glaube ich, die Annahme eines Demiurgos als die bestimmte Gränze zwischen beiden aufstellen zu müssen. Nur diese Lehre ist als die eigentlich charakteristische des Gnosticismus zu betrachten, denn weder die Annahme einer reinen Emanationswelt, noch einer von Ewigkeit her existirenden ὕλη kann als solche angesehen werden; beide sind eines theils auch andern Erscheinungen gemeinsam, wie dem Manichäismus, die letztere auch dem Hermogenes, anderntheils nicht allen Gnostikern eigen, da Cerinth nichts von der letztern, Marcion nichts von der erstern wußte (vergl. Neander a. a. O. S. 805.). Nur die Annahme, daß die Weltschöpfung oder im Sinn der Gnostiker die Weltbildung nicht vom höchsten Gott, sondern von einem tief unter ihm stehenden Wesen geschehen sei, ist allen Gnostikern gemeinsam, nur diese ihnen allein eigenthümlich. Ja diese Lehre ist in ihren Systemen eine so wesentliche, daß die verschiedene Stellung, in die sie den höchsten Gott zum Demiurgen bringen, mit Recht von Neander zum Eintheilungsprincip der gnostischen Systeme gemacht wird [8]. Aus dem

---

8) Wie eng mit der verschiedenen Stellung des Demiurgos zum höchsten Gott alle einzelnen Verschiedenheiten der gnostischen Systeme zusammenhängen, hat Neander a. a. O. S. 655 ff. treffend nachgewiesen. — Die neue Modification seiner Classification der gnostischen Systeme (S. 682.) ist gewiß eine äußerst glückliche zu nennen.

Boden des Judenthums erwachsen überschritt der Gnosticismus mit dieser Annahme die äußerste Gränze desselben. Sobald feststand, daß nicht der höchste Gott, sondern ein untergeordnetes Wesen die Welt erschaffen, mußte das Judenthum als die Religion dieses untergeordneten Gottes erscheinen und in demselben Grade herabsinken, in welchem dieser Weltschöpfer unter den höchsten Gott gestellt ward, daher die verschiedenen Urtheile der Gnostiker über den Demiurgen eben so viel Urtheile über den innern Werth des Judenthums sind. Mußte somit auch die verschiedene Auffassung des Demiurgen, entweder als eines dem höchsten Gott untergeordneten und beschränkten, aber ihm unbewußt dienenden Organes, oder als eines ihm feindlich entgegengesetzten Wesens ein verschiedenes Urtheil über den Werth des Judenthums zur Folge haben, immer war auch bei der erstern Anschauung eine feindliche Stellung zu demselben gegeben; und wenn schon die Ansicht, daß das alte Test. nicht von dem höchsten Gott herrühre, der Kirchenlehre entgegengesetzt war, wie vielmehr dem Ebionitismus, dem das ächte Judenthum mit dem Christenthum identisch war. Die diesen charakterisirende, seinen beiden Gestaltungen gemeinsame Lehre war ja grade die Annahme, daß das wahre Judenthum mit dem Christenthum identisch ist; und wie hierin zwischen Ebionitismus und Gnosticismus ein schneidender Gegensatz stattfindet, so auch darin, worin jene Ansicht über das Judenthum bei den Gnostikern begründet ist, in der Annahme eines Demiurgen. Auf keine Lehre bringen die Clementinen so sehr, als darauf, daß es nur Einen Gott gebe, und daß nicht ein untergeordnetes Wesen, sondern der höchste Gott selbst die Welt erschaffen [9]). Eben wegen dieses schneidenden Gegensatzes zur Grundlehre des Gnosticismus kann weder der gnost. Ebionitismus im Allgemeinen, noch der besondere unserer Schrift den gnostischen Systemen eingereiht werden [10]); und wenn nach dem

---

9) Vergl. S. 134. 137 f. 152.

10) Wie Baur und Andere wollen (vergl. S. 35. u. 47 f.). Freilich hängt die Betrachtung der Clementinen als eines Productes des Gnosticismus mit seiner eigenthümlichen Auffassung des Gnosticismus als Religionsphilosophie auf der Basis der Religionsgeschichte zusammen, deren genaue Beleuchtung wir uns für eine besondere Abhandlung vorbe-

oben Bemerkten mit jener Annahme, daß der Weltschöpfer oder vielmehr Weltbilder und der Gott der Juden ein vom höchsten Gott verschiedenes, tief unter ihm stehendes Wesen ist, alle einzelnen Lehren im Gnosticismus zusammenhängen, dagegen das ganze System des gnost. Ebionitismus und der Clementinen, wie früher gezeigt, in der geradezu entgegengesetzten Annahme einer Identität des wahren Judenthums und Christenthums begründet ist, so müssen wir nur noch klarer erkennen, daß, so mannigfache Berührungspunkte sich auch zwischen beiden nachweisen lassen, doch das System beider auf geradezu entgegengesetzten Principien beruht.

Von diesen äußersten Endpunkten treten sich nun freilich der gnost. Ebionitismus und der Gnosticismus, namentlich der judaisirende so nahe, als bei der Grundverschiedenheit der Principien möglich war. Wenn die Clementinen sich nämlich der Trennung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer auf's heftigste entgegensetzen, so nähern sie sich doch dem Gnosticismus wieder in zwei Beziehungen. Indem sie von dem gnostischen Begriff des höchsten Gottes als eines über alles Irdische in unendlicher Ferne stehenden Wesens, das mit diesem in gar keine Gemeinschaft treten kann, zu mächtig angezogen sind, verbinden sie theilweise den gnostischen Demiurgos mit jenem höchsten Gott zu Einem Wesen — daher der Kampf des gnostischen oder speculativen und des praktischen oder ethischen Interesses, den wir bei ihrer Lehre von der Natur und den Eigenschaften Gottes nachgewiesen haben [11]) —, theilweise übertragen sie, was die Gnostiker ihrem Demiurg zueignen, auf den Teufel (dieser ist nach ihrer Ansicht nicht anfangs gut, sondern gleich böse geschaffen, er ist Herrscher dieser Welt und wird theils als gerechtes, theils als böses Wesen dargestellt [12])) und setzen ihn der Sophia oder dem Christos in ähnlicher Weise, wie die Gnostiker den Demiurg dem höchsten Gott gegenüber, nur daß sie über beide den höchsten Gott stellen; — das Erstere ist nur

halten müssen. — Die Ansicht von Baumgarten-Crusius, der die Clementinen für ein Product der freignostischen marcionitischen Partei erklärt (vergl. S. 35.), wird im Folgenden ihre Widerlegung finden.

11) Vergl. S. 145 ff.

12) Vergl. S. 160 ff.

den Clementinen, das Zweite dem gnost. Ebionitismus überhaupt eigen. Eine ähnliche Erscheinung gewahren wir auch bei der Ansicht über die jüdische Religion. Ungeachtet des schroffen Gegensatzes, daß die Gnostiker die jüdische Religion als Religion eines untergeordneten Gottes im Gegensatz gegen die christliche, die erst den höchsten Gott offenbare, ansehen, der gnost. Ebionitismus dagegen nicht allein mit der Kirchenlehre dies bestimmt in Abrede nimmt, sondern selbst die völlige Identität der ächt jüdischen und christlichen Religion behauptet, kommen doch beide in dem verwerfenden Urtheil über das a. Test. überein; beide geben zu, daß in vielen Stellen desselben Gott als niedriges, untergeordnetes Wesen erscheine. Aber wenn die Gnostiker daraus jene Folgerung ziehen, daß der Gott des Judenthums ein anderes Wesen sei, erklärt der gnost. Ebionitismus unter der Voraussetzung, daß der Gott des Judenthums der höchste Gott sei, die alttest. Religion für eine Verfälschung der ächt jüdischen. Und mag namentlich die Ansicht des Valentinianers Ptolemäus (vergl. Neander a. a. O. S. 757 ff., Baur S. 203 ff.) und des Marcioniten Apelles (vergl. Neander S. 818 ff.) den Clementinen noch so nahe kommen, immer sind die Principien, von denen beide ausgehn, durchaus entgegengesetzt.

Dürfen wir nach dem Bemerkten als das eigenthümlich Charakteristische des Gnosticismus die Lehre von einem Demiurgos ansehn, so ist weiter die Unterscheidung einer Welt der reinen Lebensentwicklung aus Gott, einer Emanationswelt von der sichtbaren Schöpfung und die Annahme einer von Ewigkeit her existirenden ὕλη, aus der die letztere geformt sei, fast allen Gestaltungen desselben gemeinsam und nimmt einen wesentlichen Platz in ihren Systemen ein. Dieselbe Erscheinung nun, die uns bei jener ersten Ansicht entgegengetreten war, daß sich der gnost. Ebionitismus auf der einen Seite in einen graden Gegensatz dazu stellt, auf der andern aber doch so weit nähert, als es bei entgegengesetzten Principien möglich war, zeigt sich auch in den beiden letztern; und eben hierdurch wird noch klarer, daß, wenn derselbe auch unmöglich als eine Form des Gnosticismus aufgefaßt werden darf, er doch (ganz besonders wie er in den Clementinen erscheint) mit so vielen gnostischen

Elementen versetzt ist, daß die Benennung «gnostischer Ebionitismus» vollkommen angemessen ist. Wenn nämlich die Clementinen auf der einen Seite von jener, vermöge einer Emanation aus Gott hervorgegangenen, von der sichtbaren verschiedenen Welt nichts wissen (die Engel erklären sie ausdrücklich für geschaffene Wesen, vergl. S. 163.), so können sie sich anderseits doch der Idee einer Emanation nicht ganz entziehn. So übertragen sie das Verhältniß, in welches die Gnostiker jene höhere Emanationswelt zum höchsten Gott setzten, in dieser Hinsicht auf die irdische Schöpfung und lassen die ὕλη, aus der die Welt geformt ist, aus Gott emanirt sein (vergl. S. 155 ff.). Damit hängt es auch zusammen, wenn die Clementinen das Gesetz der Syzygien, welches nach dem valentinianischen System in jener Emanationswelt herrscht, für diese sichtbare Schöpfung in Anspruch nehmen [13]). — Eine gleiche Stellung nehmen die Clementinen zu jener andern Hauptlehre des Gnosticismus ein. Wenn sie nämlich einerseits die Annahme einer von Ewigkeit her neben Gott existirenden ὕλη ganz entschieden verwerfen, so nähern sie sich anderseits doch derselben, indem sie eine Ewigkeit der Materie, wenn nicht außer, doch in Gott selbst annehmen (vergl. S. 153 ff.), und wenn den Gnostikern die schöpferische Thätigkeit des Demiurgen in dem Bilden und Formen der Materie bestand, so ist die Schöpfung nach den Clementinen so vor sich gegangen, daß Gott anfangs die Materie aus sich emaniren ließ, und diese, welche mit der Emanation zwei- und vierfach gespalten ward, sodann formte. Wenn nun aber weiter mit jener Annahme einer präexistirenden Materie im Gnosticismus die Auffassung des Bösen als Naturnothwendigkeit gegeben war, so machten die Clementinen, wie sie jene gnostische Annahme einer präexistirenden Materie einerseits verwerfen, anderseits sich ihr wieder nähern, auf der einen Seite die ethische Auffassung des Bösen geltend, anderseits mischt sich bei ihnen wieder die physische Betrachtungsweise ein, wie wir dies S. 158 ff. nachgewiesen haben. — Der

13) Auch das ist ein wesentlicher Unterschied, daß die valentinianische Syzygie etwas dem Wesen nach Zusammengehöriges auseinanderlegt, die Syzygie der Clementinen einen absoluten Gegensatz bezeichnet.

selbe Gegensatz wie dieselbe Annäherung des gnost. Ebionitismus und des Gnosticismus zeigt sich auch in der Lehre von der Person Christi, derselbe Gegensatz ferner darin, daß der gnost. Ebionitismus von der gnostischen Unterscheidung der drei Menschenclassen, der *πνευματικοί, ψυχικοί, ὑλικοί* nichts weiß, daß er die Vorsehung auf Alle bezieht (vgl. S. 168.) u. s. w.

Endlich kommt noch in Betracht, daß der Gnosticismus eine durchaus speculative Geistesrichtung verfolgt, wogegen in den Clementinen dem speculativen das praktische Interesse völlig das Gleichgewicht hält (vergl. darüber S. 218 ff.). Ihr einseitiges Gewichtlegen auf äußere gute Werke ist der Betrachtungsweise des Gnosticismus durchaus entgegengesetzt; anderntheils läßt sich doch in dem Interesse, welches die Fragen, woher das Böse, wie ist die Welt entstanden, und ähnliche gleichfalls für sie haben, eine Einwirkung des Gnosticismus nicht verkennen.

Der Gegensatz, in welchem so der gnost. Ebionitismus und die Clementinen zum Gnosticismus stehen, erreicht in ihrem Verhältniß zum marcionitischen System seinen Höhepunkt. Zur Annahme des gnost. Ebionitismus, daß das Christenthum gar nichts Neues ist, bildet die marcionitische Ansicht über das Verhältniß des Judenthums zum Christenthum, Marcion's absolute Entgegensetzung des Christlichen und alles Vorchristlichen, zur Identificirung der Clementinen von Adam, Henoch, Noah — — — Jesus Marcions Lehre, daß Christus bei seinem Hinabgang in den Hades sich der armen Heiden und derer, welche im a. Test. als Ungerechte dargestellt werden, des Kain, der Sodomiter u. s. w., nicht aber der Gerechten des a. Test., des Henoch, Noah, Abraham und der übrigen Patriarchen angenommen habe, wie sein Streben, eine jede Vergleichung zwischen Adam und Christus aus den paulinischen Briefen zu entfernen [14]), einen absoluten Gegensatz. Und wenn sich beide auf die Stelle Gal. II, 11 seqq. zum Erweis beriefen,

---

14) Daher er die Stelle 1 Cor. XV, 45. *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν* für verfälscht erklärt. Vergl. Tert. adv. Marc. V, 10.

daß Petrus und Paulus nicht übereingestimmt [15]), Marcion, um deshalb den Petrus, der Verfasser der Clementinen, um den Paulus verwerfen zu können, wenn der Erstere nur den Paulus als Apostel anerkennt, der Letztere nur diesen verwirft, so erreicht auch hierin der Gegensatz seine höchste Spitze, obgleich auf der andern Seite auch viele Berührungspunkte zwischen beiden Statt finden.

So ist der gnost. Ebionitismus überhaupt, namentlich der besondere der Clementinen dem Gnosticismus in den Principien total entgegengesetzt, so sehr er sich ihm auch im Einzelnen nähert. Haben wir nun früher S. 95 f. gezeigt, daß der Magier Simon als Träger des Gnosticismus erscheinen soll [16]), so ist unsere Behauptung, daß eine Bekämpfung des Gnosticismus in der Tendenz der Clementinen gelegen habe, vollkommen bestätigt. Da ihr System nun aber den schroffsten Gegensatz zur Lehre Marcion's bildet, so ist wohl darin, wenn dem Simon die Ansicht beigelegt wird, daß dem höchsten Gott die Güte, dem Weltschöpfer die Gerechtigkeit zukomme (h. XVII, 4 seqq. XVIII, 1 seqq. vergl. S. 94.), eine Polemik gegen Marcion kaum zu verkennen. Denn obwohl die Geringschätzung der Gerechtigkeit bei den Gnostikern fast allgemein verbreitet war, obwohl auch namentlich Ptolemäus (worüber siehe Neander S. 756., Baur S. 205.) dem höchsten Gott die Güte, dem Demiurg die Gerechtigkeit beilegt, so ist doch die Unterscheidung der Güte als dem höchsten Gott, der Gerechtigkeit als dem Weltschöpfer zukommend, in keinem System so scharf durchgeführt, als im marcionitischen. Und wenn mit der Bekämpfung dieser Ansicht die Bestreitung des Grundsatzes, man muß Gott nicht fürchten, sondern lieben, in enge Verbindung gebracht

15) In Betreff Marcion's vergl. S. 391. Anm. 28., der Clementinen Anm. 6.

16) Zu dem dort Bemerkten füge ich noch hinzu, daß Simon sich zum Erweis der Verschiedenheit des Weltschöpfers vom höchsten Gott auf den Ausspruch Christi beruft « niemand kennt den Vater, als der Sohn » (vergl. S. 94.), grade ebenso wie die Gnostiker, vergl. Tert. adv. Marcionem IV, 25. — Wie einer und derselben Person vom Verfasser die Rolle des Paulus und der Gnostiker übergeben werden konnte, haben wir S. 99 ff. gezeigt.

wird, h. XVII, 11. seqq., so hat der Verfasser auch hier wohl den Marcion vor Augen, der aus dem Gegensatz zwischen Güte und Gerechtigkeit diesen Grundsatz ableitete. Wie Tertullian (adv. Marc. II, 13.) dagegen zu zeigen bemüht ist, daß die Furcht vor Gott nothwendig sei, so sucht auch der Verfasser der Clementinen (a. a. O. u. öfter, vergl. S. 236 f.) die Furcht als ein besonders geeignetes Mittel zu erweisen, um gute Werke zu vollbringen. Und wenn Simon in den Clementinen h. III, 39. daraus, daß der nach dem Ebenbild des Weltschöpfers geschaffene Adam ohne Kenntniß des Guten und Bösen erschaffen, gefallen und aus dem Paradiese geworfen sei und den Tod erlitten habe (vergl. auch h. XVI, 19.), einen nachtheiligen Schluß auf den Gott des a. Test. ableitet, so entspricht dies ganz dem, was Tertullian von Marcion berichtet [17]; wie dieser [18], so folgert auch Simon aus der Stelle Genesis XVIII, 21., daß der Weltschöpfer nicht allwissend sei (vergl. hierüber Baur's Gnosis S. 314 ff.). Wenn wir demnach nicht wohl in Abrede stellen können, daß die Clementinen gegen den Marcion polemisiren, um so weniger, als sie eine ganz bestimmte Hinweisung auf ihn vermeiden mußten, um nicht die Täuschung, als ob Clemens der Verfasser sei, aufzuheben [19], so ist doch durchaus unrichtig, ihre Polemik gegen den Gnosticismus auf die Marcioniten allein beschränken zu wollen [20]. Vielmehr beabsichtigte der Verfasser eine Bekämpfung des Gnosticismus im Allgemeinen, und ward wohl auf die Marcioniten noch eine besondere

---

17) Adv. Marc. II. c. 5. (nach der Ausgabe von Semler tom. I. p. 68.). Si deus bonus, wenden die Marcioniten ein, et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem et quidem imaginem et similitudinem suam per animae scilicet censum passus est labi de obsequio legis in mortem circumventum a diabolo?

18) l. l. c. 25. (tom. I. p. 112.)

19) Durch Bekämpfung des Gnosticismus im Allgemeinen verrieth der Verfasser für seine Zeitgenossen wohl schwerlich die Zeit, in welcher er lebte. Vergl. S. 105 f.

20) Denn dem Simon Magus werden nicht nur ganz allgemein gnostische, sondern auch solche gnostische Behauptungen beigelegt, welche dem marcionitischen System nicht angehörten, z. B. daß Jesus bald den höchsten Gott, bald den Weltschöpfer verkündigt, daher bald Wahrheit, bald Irrthum geredet habe. Vergl. S. 94 ff.

Rücksicht zu nehmen theils durch den Ort, wo er schrieb, theils auch wohl durch die Bedeutung des Marcion veranlaßt.

Ueber die Bekämpfung des Heidenthums in den verschiedensten Gestaltungen haben wir schon früher S. 101 u. 135 ff. gesprochen.

Endlich läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die Theorie der Clementinen über den Begriff der wahren Prophetie in Folge der durch den Montanismus hervorgerufenen Bewegung ausgebildet ist. Ist nämlich, wie wir §. 8. am Ende gesehen haben, die Anforderung, daß der wahre Prophet den Geist immer besitzen und ein klares Bewußtsein von dem haben müsse, was er rede, nicht dem gnost. Ebionitismus überhaupt gemeinsam, sondern unserm Verfasser eigenthümlich, so werden wir keineswegs unwahrscheinlich finden können, daß der Montanismus dem Verfasser den Anstoß gegeben, eine Theorie weiter auszubilden, deren Anfänge schon im gnost. Ebionitismus gegeben waren. Und wenn die Clementinen (vergl. S. 186 ff.) die Offenbarung der göttlichen Wahrheit in visionairen Zuständen aufs heftigste bekämpfen, so reicht die Polemik gegen Paulus deshalb auf keinen Fall als Erklärungsgrund aus, weil sie nicht allein die Vermittlung der Wahrheit an alle Menschen, sondern auch die Ertheilung der wahren Prophetie an den Propheten vermittelst solcher Zustände bestreiten [21]. Wenn sie in ersterer Hinsicht die Nothwendigkeit einer äußern Offenbarung durch den wahren Propheten einerseits, anderseits die Nothwendigkeit des äußern Anschließens, einer äußern Verbindung mit dem wahren Propheten geltend machen, so ist dies, wie früher gezeigt, gegen Paulus gerichtet; aber eben so deutlich ist, daß die Polemik gegen die visionairen Zustände in letzterer Beziehung nicht gegen ihn gerichtet sein kann. Nehmen wir noch die Stelle h. III, 13. hinzu: «wenn wir mit der Mehrzahl der Ansicht sind, daß auch der wahre Prophet nicht immer, sondern nur zuweilen, wenn er den Geist hat, die Zukunft vorausweiß, so betrügen wir uns selbst; dies findet viel-

---

21) Vergl. oben S. 186. Anm. 5. In letzterer Beziehung wäre dort auch noch die kurz vorher besprochene Stelle h. III, 13. anzuführen gewesen.

mehr nur bei denen Statt, welche durch den Geist der Unordnung in einen schwärmerischen Wahnsinn versetzt, um die Altäre herumtaumeln und im Opferrauch sich berauschen», so können wir uns schwerlich der Annahme erwehren, daß der Verfasser auch auf die Montanisten Rücksicht genommen, die er schon deshalb, weil er unter dem Namen des Clemens schrieb, nicht bestimmter bezeichnen durfte.

Was die Zeit der Abfassung anlangt, so schwanken die Bestimmungen der Gelehrten in dem Umkreise von zwei Jahrhunderten hin und her. Während Credner (Beitr. I. S. 281 ff.) u. a.[22]) sie schon im Anfang des 2ten Jahrhunderts entstanden sein lassen, behauptet Lenz [23]), daß sie erst dem 4ten Jahrhundert angehören. Die Mehrzahl entscheidet sich für die Entstehung im 2ten Jahrhundert [24]); Andere eignen sie dem Anfang des 3ten zu [25]), nicht Wenige endlich lassen unbestimmt, ob sie am Ende des 2ten oder im Anfang des 3ten entstanden sind [26]). Ein bestimmtes Datum, die Zeit zu ermitteln, gibt uns zunächst die Abfassungszeit der Recognitionen — einer Ueberarbeitung der Clementinen — zwischen den Jahren 212 bis 230 (vergl. S. 326 f.) an die Hand. Da wohl schwerlich anzunehmen ist, daß gleich nach der Abfassung eine Ueberarbeitung durch eine fremde Hand erfolgt sein sollte, da diese vielmehr eine längere Verbreitung der Grundschrift voraussetzt, so sind wir ins 2te Jahrhundert zurückgewiesen und zwar, da die Clementinen auf Marcion Rücksicht nehmen, auf den Zeitraum von der Mitte desselben an. Wir müßten demnach bei dieser allgemeinen Bestimmung stehen bleiben, wenn nicht der Um-

22) Bretschneider, Pietismus S. 362., Kern, Tüb. Zeitschrift 1835. II. S. 112., Rothe, die Anfänge u. s. w. S. 541.

23) Dogmengeschichte I. S. 58.

24) Dem 2ten Jahrhundert weisen die Clementinen zu Clericus, Beausobre, Flügge, Münscher, Hoffmann, Döllinger, Hilgers, um die Mitte dieses Jahrhunderts setzt sie Hase, gegen Ende desselben Schröckh, Cölln, Gieseler in der 3ten Ausgabe der Kirchengeschichte, Schenkel, Gfrörer, Lücke, Evangel. Johannis I. 3te Ausg. S. 225.

25) So Millius (vergl. Litt. Anm. 4.), Mosheim, Gallandi und Gieseler in der 2ten Ausg. seiner Kirchengeschichte.

26) Neander, gnost. Systeme S. 370., Krabbe, Baur, Christuspartei S. 23., Ritter, Paniel, Dähne.

stand, daß sich der Verfasser ungeachtet seiner Bekämpfung des Gnosticismus doch dem Einfluß desselben nicht entziehen konnte, wahrscheinlich machte, daß er in einer Zeit geschrieben, in welche die Blüthe des Gnosticismus und die gewaltigste Erregung durch ihn fällt, also bald nach der Mitte des 2ten Jahrhunderts. Auch dürfte wohl die Absicht, den gnost. Ebionitismus mit der Kirche so viel als möglich auszugleichen, mehr dafür sprechen, daß er bald nach der Mitte, als daß er gegen Ende des 2ten Jahrhunderts geschrieben haben sollte.

Hinsichtlich des Orts der Abfassung unterschreibe ich die Worte Baur's (Christuspartei S. 199.): «Eine Schrift, wie die Clementinen ihrem ganzen Inhalt und Charakter nach sind, kann wohl nur in der Mitte der römischen Gemeinde an's Licht getreten sein». Hierfür spricht nicht nur die große Vertrautheit des Verfassers mit allen religiösen Erscheinungen seiner Zeit, die er wohl an keinem Ort so sehr Gelegenheit hatte, aus eigner Anschauung kennen zu lernen als in Rom, nicht nur der Umstand, daß sich die Nachricht vom römischen Episkopat des Petrus, die doch wahrscheinlich aus der römischen Gemeinde entstanden ist, zuerst in den Clementinen findet (vgl. S. 117.), wie ebenfalls wohl die Bekämpfung des Marcion, sondern vornämlich das Interesse, den römischen Clemens auf seine Seite zu ziehn *). Ja wenn wir beachten, wie die Clementinen die Nothwendigkeit einer äußern Repräsentation der ganzen Kirche in einem Oberbischof (ἐπίσκοπος ἐπισκόπων) geltend machen, und den Jacobus «als den Bischof von Jerusalem, dem Mittelpunkt der ganzen Christengemeinschaft» als solchen angeben, so liegt die Vermuthung sehr nahe, daß die Oberherrschaft im

---

*) Wir haben oben S. 327. hinsichtlich der Recognitionen bemerkt, daß das Interesse des Verfassers, den römischen Clemens als Vertreter seiner Richtung erscheinen zu lassen, am natürlichsten, obwohl keineswegs mit Bestimmtheit auf die Abfassung zu Rom hinweise. Es leuchtet leicht ein, daß die Abfassung unter des Clemens Namen weit entschiedener für die Entstehung der Clementinen als für die der Recognitionen in Rom spricht. Denn, da die letzteren eine Ueberarbeitung der ersteren sind, so war bei ihrem Verfasser keineswegs das volle, ungetheilte Interesse, den Clemens auf seine Seite zu ziehen, erforderlich, welches beim Verfasser der Clementinen durch die Abfassung unter Clemens Namen vorausgesetzt werden muß.

Sinn des Verfassers nach der Zerstörung Jerusalems auf Rom, zu dessen erstem Bischof er den eigentlichen Heidenapostel, den ausgezeichnetsten Apostel nach dem Jacobus (vergl. S. 87. u. 212.), den Petrus macht, übergegangen sein sollte. So deuten zuerst die Clementinen die Idee an, welche einige Decennien später Victor in den Paschastreitigkeiten zuerst thatsächlich geltend machen wollte. — Daß dies ebenfalls ein nicht unbedeutendes Zeugniß für die römische Abfassung unserer Schrift ablegt, leuchtet ein [27]).

Gegen den römischen Ursprung der Schrift kann ihr Ebionitismus nicht wohl geltend gemacht werden, schon weil an sich nichts wahrscheinlicher ist, als daß es in der Welthauptstadt, in welcher die verschiedensten Religionen eine Stätte fanden, auch nicht an Anhängern der verschiedensten christlichen Secten gefehlt haben wird. Dazu kommt das ausdrückliche Zeugniß des Epiphanius, daß es auch in Rom Ebioniten gegeben habe (vergl. S. 480.) Und wenn wir schon nach dem oben Bemerkten nicht berechtigt sind, dasselbe in Zweifel zu ziehen, so dürfen wir dies um so weniger, als sich aus geschichtlichen Daten unzweifelhaft das Vorhandensein einer judaistischen Richtung von Anfang an neben dem vorherrschenden paulinischen Christenthum nachweisen läßt.

Der erste Saame des Christenthums war aller Wahrscheinlichkeit nach von Judenchristen nach Rom gebracht worden [28]),

---

27) Darüber, daß die Clementinen in Rom verfaßt sind, herrscht fast nur Eine Stimme unter denen, welche den Ort der Entstehung genauer zu bestimmen versucht haben. Mosheim's Annahme, daß sie zu Alexandria abgefaßt sind, hängt mit seiner irrigen Ansicht über die Richtung der Clementinen zusammen. Semler (Dogmengeschichte II. S. 15.) gibt Aegypten, Tzschirner (der Fall des Heidenthums S. 378 ff.) Asien an, beide begründen ihre Ansicht aber nicht weiter. Was Windischmann (vindiciae Petrinae, Ratisbonae 1836. p. 76.) gegen den römischen Ursprung geltend macht: Romani vel ob omissam romanam Petri praedicationem librum rejecissent, ist unrichtig, da die Clementinen den Petrus ja — und zwar zuerst — zum ersten Bischof von Rom machen. Vergl. S. 87.

28) Ein ausführlicheres Eingehn auf die römische Gemeinde von der Zeit ihrer Entstehung an bis gegen das Ende des 2ten Jahrhunderts, was in meiner anfänglichen Absicht lag, erlaubt die Zeit und der Raum

den ersten Eingang fand das Christenthum dort wie überall unter Juden und jüdischen Proselyten, und so war die erste Gestaltung desselben eine judenchristliche. Allein sehr bald veränderte sich diese in Folge des Einflusses, den Paulus mittelbar gewann. Juden und Judenchristen waren unter Claudius aus Rom vertrieben worden, und, wie das 16te Capitel des Römerbriefs zeigt, Paulus hatte Gelegenheit gehabt, Viele der Letztern persönlich kennen zu lernen [29]), und auf ihre Richtung einen entscheidenden Einfluß auszuüben. Als diese nun nach Rom zurückkehrten, so konnte es nicht ausbleiben, daß sie ein nach paulinischen Grundsätzen geläutertes Christenthum in weitern Kreisen verbreiteten und sich vorzugsweise auch an die Heiden wandten. So bestand schon zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs der Hauptstamm der römischen Gemeinde aus frühern Heiden [30]), wenn sich gleich daneben Judenchristen in kleinerer Anzahl befanden [31]) und auch in späterer Zeit fortbestanden, wie die in Rom verfaßten Briefe an die Philipper und der zweite Timotheusbrief bezeugen (vgl. S. 394.), obwohl die dortige Wirksamkeit des Heidenapostels dem paulinischen Christenthum vollends jenes ganz entschiedene Uebergewicht sicherte, welches es nach vielen unzweideutigen Daten [32]) von dieser Zeit an behauptete. Dessen ungeachtet erhielt sich die judaisirende [33]) Richtung fortwährend, sie tritt gemäßigt im Hirten des Hermas (vergl. S. 422 ff.) auf, ihr Einfluß offenbart sich im Artemonitismus, ganz besonders tritt sie aber im Ebionitismus hervor, der, wie wir gesehen, nach des Epiphanius Zeugniß auch in Rom Anhänger fand.

Unzweifelhaft war der Verfasser der Clementinen einer der bedeutendsten Männer der gnost. Ebioniten und kann in dieser Hinsicht dem Symmachus, dem hauptsächlichsten Ver-

---

nicht. Eben deshalb habe ich hier auch auf die Ansichten Baur's keine Rücksicht nehmen können.

29) Wie er z. B. mit Aquila zu Corinth zusammenkam.

30) Vergl. Neander's apostol. Zeitalter S. 384 ff.

31) Wie aus dem Römerbriefe selbst zur Genüge hervorgeht, unter Anderm aus c. XI, 13.

32) Wie Neander a. a. O. unzweifelhaft erwiesen hat.

33) Vergl. das S. 372. Anm. Bemerkte.

treter der andern ebionitischen Partei (vergl. S. 476 ff.), an die Seite gestellt werden. Wie die Bedeutung des Symmachus unter Anderm daraus hervorgeht, daß die Partei der Ebioniten, welche er vertrat, nach ihm benannt wurde, so bezeugt die Bedeutung unsers Verfassers nicht allein seine in so hohem Grade ausgezeichnete Schrift selbst, sondern auch der Umstand, daß diese ungeachtet mancher Milderungen des gnostisch ebionitischen Lehrbegriffs und mancher sonstigen Eigenthümlichkeiten bei seiner Partei in hohem Ansehn stand [34].

34) Vergl. §. 8. Anm. 21.

Anhang.

Die Stelle des Justinus Martyr im dialogus cum Tryphone Judaeo nach der Ausgabe Francofurti ad Viadrum 1686. p. 265 seqq. über die Ebioniten.

Justin beantwortet hier die Frage des Tryphon, ob Einer, der im Christenthum noch das Gesetz beobachte, selig werden könne, indem er zunächst zwischen Juden- und Heidenchristen, sodann unter den erstern wieder eine doppelte Art unterscheidet, die Einen, welche nur für sich am Gesetz festhalten wollten. — *Ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Τρύφων, λέγω, ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὴ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτμηθέντας ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται, ταὐτὰ αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεσθαι αὐτούς, ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν.* Diese Schilderung führt er im Folgenden weiter aus. *Ἐὰν αὐτοὶ διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης καὶ τὰ ὅσα δύνανται νῦν ἐκ τῶν Μωσέως, — — — μετὰ τοῦ ἐπὶ τοῦτον τὸν χριστὸν ἐλπίζειν — — φυλάσσειν βούλωνται καὶ αἱρῶνται συζῆν τοῖς χριστιανοῖς κ. τ. λ.* — Die Anderen, welche dem Gesetz absolute Verbindlichkeit beilegten. *Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν χριστὸν — — — ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν χριστὸν, ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι* [1]. Jetzt kommt Justin auf die Heidenchri-

---

1) Die Worte *τούτους οὐκ ἀποδέχομαι* sind, so viel ich weiß, immer so verstanden worden: «Diesen stimme ich nicht bei, ihre Ansicht billige ich nicht». Das *ὁμοίως* bezieht man dann auf jene erstere Art von Judenchristen, die nur für sich am Gesetz festhalten wollten, und übersetzt: «Auch diesen stimme ich eben so wie jenen Ersteren nicht bei». Auf dieser Fassung beruht die Annahme des milden Urtheils von Justin über die Ebioniten. Aber der Zusammenhang ist entschieden gegen diese Erklärung. Da Justin vorhergesagt hat: «wenn Einer für sich das Gesetz beobachtet, ohne ein Gleiches von den Heidenchristen zu fordern, so ist ein solcher zwar als schwacher, aber doch als christlicher Mitbruder zu betrachten, und ich glaube — obwohl Viele auch mit solchen in gar keiner Gemeinschaft stehen wollen — daß er der Seligkeit theilhaftig werden kann», und darauf fortfährt: «wenn ein solcher aber» (man

sten, die sich zur Uebernahme des Gesetzes verstanden hatten[2]), und zwar unterscheidet er auch bei diesen eine doppelte Art. Die Einen hielten dabei den Glauben an Christum fest, *τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν μετὰ τοῦ φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ ὁμολογίαν καὶ σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω*, die Anderen gaben damit das eigentlich Christliche ganz auf, *τοὺς δὲ ὁμολογήσαντας καὶ ἐπιγνόντας, τοῦτον εἶναι τὸν χριστὸν καὶ ἡντινιοῦν αἰτίᾳ μεταβάντας ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν, ἀρνησαμένους, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς καὶ πρὶν τελευτῆς μὴ μεταγνόντας οὐδ' ὅλως σωθήσεσθαι ἀποφαίνομαι*. Wie diese beiden Arten von Heidenchristen jenen obigen zwei Classen der Judenchristen entsprechen, so haben wir unter der erstern Art der hier geschilderten Heidenchristen wohl an solche zu denken, die sich selbst zur Annahme des Gesetzes hatten verleiten lassen — sei es aus Nachgiebigkeit gegen strengere Judenchristen, sei es, weil sie dadurch einen besondern Vorzug zu haben glaubten —, ohne deshalb auf die absolute Gültigkeit desselben zu bestehn, und zu verkennen, daß Christus der Grund alles Heils ist (*μετὰ τοῦ φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν χριστὸν — — — ὁμολογίαν*), bei der zweiten Art dagegen an solche, welche nicht allein selbst das Gesetz angenommen hatten, sondern auch von allen übrigen Heidenchristen dasselbe forderten. Eine solche Werthlegung auf das Gesetz gilt dem Justin mit Recht gradezu als Verläugnung Christi, *ἀρνησαμένους, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός*[3]).

---

beachte wohl die Steigerung in *δέ*) «auch den Heidenchristen das Gesetz aufdringen, oder mit ihnen in keiner Gemeinschaft stehen will», so kann er unmöglich über die Letzteren ein gleich mildes Urtheil, wie über die Erstern fällen, was er nach dieser Fassung thun würde. So wird eine andere Erklärung der fraglichen Worte nothwendig. Da Justin hier von solchen spricht, welche die Heidenchristen entweder zur Beobachtung des Gesetzes zwingen, oder mit ihnen keine Gemeinschaft haben wollen, so sind die Worte *ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι* so zu fassen: «diese nehme ich nicht an, d. h. erkenne sie nicht als christliche Brüder an, ebenso wie sie uns, die wir das Gesetz nicht beobachten, als solche nicht anerkennen wollen». Das *ὁμοίως* geht somit auf die Nichtanerkennung der Heidenchristen von Seiten der strengern Judenchristen, und das *καί* (*ὁμοίως καὶ τούτους*) ist nicht, wie bei der ersten Erklärung mit *τούτους*, sondern eng mit *ὁμοίως* zu verbinden, wie das *καί* häufig bei Vergleichungspartikeln — wenn man so will, überflüssig — steht, worüber unter andern Winer in der vierten Ausgabe seiner neutestamentlichen Grammatik S. 547. nachzulesen ist.

2) Da Justin vorher von solchen Judenchristen gesprochen hat, welche den Heidenchristen das Gesetz aufdringen wollten, so kann er unter denen, welche ihnen folgen (*τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς κ. τ. λ.*) nur Heidenchristen verstehen. Vergl. Neander's Kirchengeschichte 2te Auflage I. 2. S. 626.

3) Es fragt sich, ob hier von einem totalen Abfall vom Christen-

Ueber die christologischen Vorstellungen der strengern judaisirenden Christen [4]), d. h. der Ebioniten bemerkt Justin etwas

---

thum zum Judenthum oder von einer solchen streng jüdischen Lebensweise im Christenthum die Rede ist, welche bei Heidenchristen nicht besser als Abfall vom Christenthum war. Nehmen wir das Erstere an, so ist wieder fraglich, ob an Heiden- oder Judenchristen zu denken ist. Neander versteht die Stelle von den Letztern a. a. O. S. 593. Allein abgesehen davon, daß der Zusammenhang dagegen ist — zuerst hatte Justin von den beiden Arten der Judenchristen gesprochen, dann kommt er mit den Worten τοὺς δὲ πειθομένους κ. τ. λ. auf die Heidenchristen —, nöthigt der Ausdruck μεταβάντες ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν an solche zu denken, die vorhin der gesetzlichen Lebensweise nicht zugethan gewesen waren. Nun aber hatten die Judenchristen, welche zuletzt ganz wieder vom Christenthum abfielen und in's Judenthum zurücksanken, sicher nie die gesetzliche Lebensweise verlassen. Wollen wir nun auch die Möglichkeit zugeben, daß Judenchristen sich eine Zeitlang ganz dem Gesetz entschlagen haben sollten, und daß die frühere Denkweise später eine solche Reaction ausüben konnte, daß sie ganz wieder ins Judenthum zurücksanken, so wäre der Ausdruck doch immer insofern unpassend, als Justin dann nicht von einem Uebergehen, sondern von einem Zurücksinken in's Judenthum gesprochen haben müßte. Somit müssen wir jedenfalls an Heidenchristen denken. Eben deshalb aber können wir schwerlich an einen gänzlichen Abfall vom Christenthum zum Judenthum denken. Wie selten mag dies bei Heidenchristen vorgekommen sein! Zudem ist der ganze Zusammenhang, die fortwährende Steigerung, die in der ganzen Stelle enthalten ist, dieser Annahme entgegen. Zuerst spricht Justin von Judenchristen, die noch am Gesetz hielten, dann von Heidenchristen, die ein Gleiches thaten, dann im Folgenden von ungläubigen Juden, und auch hier findet sich die Steigerung, daß zuerst im Allgemeinen von diesen, dann aber von solchen, die das Christenthum verfluchten, gesprochen wird. — Offenbar würde diese Steigerung wegfallen, wenn er vorher von solchen gesprochen hätte, die vom Christenthum ganz in's Judenthum fielen, da es mit diesen weit schlimmer gestanden hätte, als mit den ungläubigen Juden.

So, glaube ich, müssen wir unsere Stelle nicht von einem totalen Abfall vom Christenthum, sondern von einer solchen Annahme der gesetzlichen Lebensweise verstehen, die Justin bei Heidenchristen als Abfall von Christo betrachten konnte. Nur der Ausdruck ἀρνησαμένους ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός könnte hiergegen sprechen. Man könnte nämlich sagen, dieser drücke nicht im Allgemeinen den Abfall von Christo aus, sondern bestimmt einen Abfall zum ungläubigen Judenthum, in welchem zwar ein Messias erwartet, aber geläugnet wurde, daß dieser (ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός) Jesus von Nazareth der Messias sei. Dagegen ist aber zu erinnern, daß die Formel: annehmen, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός, dem Justin ganz allgemeine Bezeichnung für die Annahme des Christenthums war, obwohl sie eigentlich nur auf Juden paßt, die zum Christenthum übertraten. So sagt er in der oben angeführten Stelle τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν χριστὸν und an unserer Stelle selbst, wo von Judenchristen auf keinen Fall die Rede sein kann, τοὺς δὲ ὁμολογήσαντας καὶ ἐπιγνόντας, τοῦτον εἶναι τὸν χριστόν. So konnte er den Ausdruck «läugnen, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός» ganz allgemein zur Bezeichnung des Abfalls von Christo und nicht bloß von einem Abfall in's Judenthum gebrauchen.

4) Die Annahme, daß die in den folgenden Worten Geschilderten mit denen, welche die absolute Verbindlichkeit des Gesetzes behaupteten,

weiterhin: *Καὶ γὰρ εἰσί τινες, ὦ φίλον, ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου (ὑμετέρου) γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν χριστὸν εἶναι, ανθρωπ ν δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι, οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ᾽ ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν.* Die bezeichnete christologische Ansicht führt Tryphon näher so aus — — — *Καὶ ὁ Τρύφων, ἐμοὶ μὲν δοκοῦσιν, εἶπεν, οἱ λέγοντες ἄνθρωπον γεγονέναι αὐτὸν καὶ κατ᾽ ἐκλογὴν κεχρίσθαι και χριστὸν γεγονέναι, πιθανώτερον ὑμῶν λέγειν τῶν ταῦτα, ἅπερ φῄς, λεγόντων. Καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπου προσδοκῶμεν γενήσεσθαι, καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα.*

---

identisch sind, beruht einmal darauf, daß beide Behauptungen das Eigenthümliche des vulg. Ebionitismus ausmachen. Sodann aber gibt Justin dies selbst nicht undeutlich zu verstehn, indem er einerseits bemerklich macht, daß die Annahme der absoluten Notwendigkeit des Gesetzes auf den Glauben an Christum trübend zurückwirken müße (mit den Worten *πιστεύειν λέγοντες* vergl. §. 7. Anm. 23.), andererseits aber sagt, daß seine Ansicht von der Person Christi grade den Juden unglaublich erscheine, *οἶδ᾽, ὅτι παράδοξος ὁ λόγος δοκεῖ εἶναι καὶ μάλιστα τοῖς ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν.*

Register.

A

D

E

J

P

Vorgenommene Conjecturen.

Unbedeutende Conjecturen sind ohne Weiteres in folgenden Stellen an die Stelle der handschriftlichen Lesart der Clementinen gesetzt:

S. 134. Anm. 7. «τελευτᾶν» für «τελευτῶν». S. 136. Anm. 15. «πάλιν δὲ» für «πάλιν τε». S. 145. Anm. 28. ἀπείρου εἶναι» für ἀπείρῳ εἶναι.» S. 149. Anm. 7. «δυνάμεθα φέρειν» für «δυνάμεθα». S. 153. Anm. 1. «συνήγαγεν» für «συνήγαμεν». S. 166. Anm. 12. «τοῦ δὲ τοὺς κ. τ. λ.» für «τὸ δὲ τοὺς κ. τ. λ.» S. 190. Anm. 17. ist «καρδίᾳ» zugefügt. S. 191. Anm. 23. «ἐξητήσαμεν» für ἐξητάσαμεν». S. 192. Anm. 25. «ἤ τις δὲ δι ὀπτασίας» für «εἴ τις δὲ δι ὀπτασίαν». S. 200. Anm. 4. «ἐγνωκότας» für «ἐγνωκέναι». S. 226. Anm. 12. «ὅτι κἂν» für «ὅτι ἐὰν». S. 250. Anm. 3. «τῷ μεῖζον» für «ὡς μεῖζον».

Außer mehreren Stellen der Clementinen und Recognitionen sind folgende Stellen näher erläutert:

Apostelgeschichte Cap. XV, 21. S. 374 f. Anm. 3.
Brief Jacobi Cap. I, 14. 15. S. 378 f. Anm. 6.
Brief des Barnabas Cap. I. S. 437.
Brief des röm. Clemens Cap. II. S. 412. Anm. 3. Cap. XLI. S. 410 f. Anm. 1.
Der Hirte des Hermas H. V, 6. S. 423 f. Anm. 20a.
Ignatius an die Philadelphener Cap. VI. S. 440 f. in der längern Recension Cap. VI. S. 472. Anm. 29.
Acta Pauli et Theclae Cap. VIII. S. 433 f. Anm. 46.
Justin über die Ebioniten im Anhang S. 553 ff.
Irenäus adv. haer. I, 26. S. 495 ff.
Tertullian de carne Christi c. 14. S. 497. Anm. 49.
Origines contra Celsum II, 1. S. 470 f.
Eusebius h. e. IV, 22. und III, 32. S. 459 ff.
V, 28. S. 358 f. Anm. 22. und S. 434 ff.
VI, 17. S. 479 f. Anm. 53.
Epiphanius h. XXX, 18. S. 500. Anm. 4.

Berichtigungen, Zusätze, Druckfehler.

Berichtigungen.

S. 18. Anm. 1 wird behauptet, daß nach den Ebioniten des Epiphanius in Adam, den Patriarchen, Moses, Jesus derselbe göttliche Geist erschienen ist. Aber nur in Adam und Jesus erschien nach denselben der Χριστός, mit den Patriarchen und Moses stand er nur in inniger Verbindung. Vgl. S. 516. Anm. 31.

S. 109. Anm. 6. Das hier Gesagte ist zurückgenommen S. 395. Anm. 40.

S. 128 steht: «Wenigstens führt Origines dieselben als eine solche an, und Rufin wie Epiphanius halten wenigstens entschieden eine ächt clementinische Grundlage fest, obwohl sie dieselben für interpolirt ansehn».

Dafür ist zu ändern: «Wenigstens führt Origines und, wie es scheint (vgl. S. 510. Anm. 21.), auch Epiphanius dieselben als eine solche an, und Rufin hält wenigstens entschieden eine ächt clementinische Grundlage fest, obwohl er sie für interpolirt ansieht».

Zusätze.

S. 4. Vor Rothe wäre noch Hartmann, die Verbindung des alten und neuen Test. Hamburg 1831. S. 698 f. anzuführen gewesen.

S. 74. Anm. 13. kurz vor dem Absatze ist hinter den Worten «wie auch der Verf. zuweilen Aussprüche der Propheten anführt» hinzuzufügen: Vgl. h. XVI., 7. XVIII., 15. 17 seq.

S. 98. hinter dem ersten Absatz: «Eben so soll Simon auch h III., 5. 9., wo er als Verläumder des Petrus dargestellt wird, den Paulus vorstellen, vgl. weiterhin S. 535. Anm. 4.»

S. 448. Anm. 12. ist hinzuzusetzen: «Wir werden späterhin S. 491 f. Anm. 34. hierauf zurückkommen».

Druckfehler.

S. 228. in der 2ten Reihe von oben statt «Zusammentreffen» lies «Zusammenessen».

S. 327. Anm. 2. statt «außer allen Zweifel» lies: «außer allem Zweifel.»

S. 356 ganz unten statt «Enos, Henoch, Noah» lies «Enos, Henoch, Noah».

S. 401. Anm. 40. statt «Jabna» lies «Jamnia».

S. 402. Anm. 69. ganz unten statt «Minoli» lies «Minaei.»

S. 405. Anm. 78b. statt «Jasonis (eines Juden) et Papisci (eines Christen)» lies «Jasonis (eines Christen) et Papisci (eines Juden)».

S. 408. statt «138» lies «136».

S. 419. Anm. 12. statt «auszuharren» lies «die Aufforderung, auszuharren».

S. 429. 3te Reihe von unten statt «καταψύδεσθαι» lies «καταψεύδεσθαι».

S. 442. Anm. 60. statt «Anm. 2.» lies «Anm. 4.»

S. 444. statt «Patavium» lies «Petavium».

S. 451. und S. 480. statt «Gobah» lies «Chobah».

S. 455. Anm. 32. statt «(vgl. Cap. III. §. 1. Anm. 22.)» lies «(vgl. Cap. III. §. 1. Anm. 21.)»

S. 462. Anm. 7. statt « ψευθώνομος» lies «ψευδώνομος».

S. 466. 3te Reihe von unten statt «Auch muß» lies «Nun muß».

S. 472. Anm. 32. statt «Näle» lies «Nähe».

1969

H

BAR CODE ON PREV. PAGE

